

379

ANNO XX - APRILE-GIUGNO 1958 - N. 2

# SALESIANUM

**RIVISTA TRIMESTRALE**

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



Direzione: Pontificio Ateneo Salesiano - Via Caboto, 27 - Torino (416)

Amministrazione: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (712)

Spedizione in abbonamento postale  
Gruppo 4°

## sommario

---

### ARTICOLI

**Eraldo Quarello**, *Peccato e castigo nella teologia cattolica contemporanea*, pag. 163.

**Pietro Stella**, *Giurisdizionalismo e Giansenismo all'Università di Torino nel secolo XVIII*, pag. 209.

### NOTE E COMUNICAZIONI

**Eugenio Valentini**, *L'obbedienza di giudizio*, pag. 250.

**Mons. Franciscus Grivee**, *Litterae encyclicae « Mediator Dei » ac « Haurietis Aquas » de Ecclesia Christi*, pag. 260.

**Joseph M. Oechle**, *A useless humanism?*, pag. 264.

### SINDONOLOGIA

**Leone Ruggeri, S. J.**, *La coronazione di spine e la Sindone*, pag. 268.

### RECENSIONI

R. LAURENTIN, *Realtà di Lourdes* (A. M<sup>a</sup> Javierre), pag. 273; M. AGNELLET, *Cent ans de miracles à Lourdes* (A. M<sup>a</sup> Javierre), pag. 274; *Il Vangelo di Gesù Cristo*, Ed. « Pro Civitate Christiana » (G. G. Gamba), pag. 274; *Dizionario biblico*, diretto da F. SPADAFORA (G. G. Gamba), pag. 277; A. GIANOTTI, *Verso l'altare* (G. Quadrio), pag. 278; *L'enciclica « Rerum Novarum »*, a cura di Mons. G. ANTONAZZI (O. Prerovsky), pag. 278; J. AUBRY, *Nazareth, rédemption de la famille et du travail* (E. Valentini), pag. 279; *Manoscritti autobiografici di Santa Teresa di Gesù Bambino. Storia di un'anima* (E. Valentini), pag. 279; G. LOMBARDI, *La croce nella città* (D. Composta), pag. 280; *Philosophie-religion*, tome XIX de l'*Encyclopédie Française* (V. Miano), pag. 281; *Dizionario di filosofia*, a cura di A. BIRAGHI (V. Miano), pag. 282; A. PASTORE, *Dioniso, Saggi critici sul teatro tragico* (D. Composta), pag. 282.

**SEGNALAZIONI** pag. 284.

**LIBRI RICEVUTI** pag. 287.



# SALESIANUM

*RIVISTA TRIMESTRALE*

DI TEOLOGIA • PEDAGOGIA • FILOSOFIA E DIRITTO CANONICO

ANNO XX

APRILE-GIUGNO 1958

2

*Direzione*

PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
VIA CABOTO, 27 - TORINO (416)

---

*Amministrazione* SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE  
CORSO REGINA MARGHERITA, 176  
TORINO (725)

*Nulla osta*

Sac. Dott. NAZARENO CAMILLERI, Revis. Deleg.

*Imprimatur*

Mons. LUIGI COCCOLO, Vic. Gen.

*Direttore responsabile*

Sac. Dott. **EUGENIO VALENTINI**

---

OFFICINE GRAFICHE S.E.I. - TORINO, 1958

Autorizzazione del Tribunale di Torino in data 16-2-1949 - n. 64

## Articoli

---

### PECCATO E CASTIGO NELLA TEOLOGIA CATTOLICA CONTEMPORANEA

#### INTRODUZIONE

La bontà delle creature è attraversata da una profonda incrinatura, dal male. Dio lascia fare il male. Nell'Eden non entra in discussione con Eva ed il serpente. Dio pare assente.

Ma il silenzio di Dio è troppo breve. « Adamo, dove sei? ». Dio cerca l'uomo; vuole una rivincita, una divina e misteriosa compensazione.

Il male della *colpa* porterà con sé il male della pena.

Il presente lavoro, nei limiti che indicheremo, si occupa di questo secondo problema, non meno complesso del mistero dell'iniquità.

#### 1. Vari aspetti del problema ed oggetto della ricerca

È opportuno in un primo momento indicare i vari aspetti sotto cui può essere studiata la pena.

C'è anzitutto un *aspetto psicologico del problema* che indaga sulle reazioni affettive che appaiono nella condotta dell'uomo, quando infligge e quando riceve un castigo. L'analisi può compiersi secondo la doppia linea della coscienza e dell'inconscio.

Apparterrebbe alla psicologia del profondo mettere in luce quegli strati dell'animo umano, dove rimangono tracce di reazioni istintive tipiche del mondo infantile o forse addirittura dell'uomo primitivo, che accompagnano i primi oscuri comportamenti di fronte all'oppressione ed all'ingiustizia (1).

(1) E. DE GREEFF ha sondato ripetutamente questa sfera del nostro psichismo. Il bisogno della vendetta e della rivendicazione si presenterebbero come forme di un istinto inferiore, « la giustizia istintiva », che è però in conflitto con le esigenze della personalità umana. « La nostra vita affettiva non è opposta alla giustizia, ma... essa tende a fissare quest'ultima in forme semplici, prossime all'istinto, estremamente soddisfacenti per lo psichismo inferiore ». Cfr. *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris,

Presses Universitaires de France, 1947, p. 35, e tutto il capitolo « La structure affective de la notion de justice », pp. 33-69. Simili considerazioni in *Notre destinée et nos instincts*, Paris, Plon, 1945, ai paragrafi « Justice et vengeance » (pp. 195-203) e « Justice-revendication » (pp. 203-211) del capo VIII « La justice instinctive ». In fondo, il professore di criminologia non riesce a giustificare la repressione puramente vendicativa. « Determinista o spiritualista, l'uomo che riflette non saprebbe ammettere il

Nella sfera della coscienza, merita uno studio approfondito la passione dell'ira, che vien messa in costante relazione col desiderio della vendetta. Se l'ira come passione dell'appetito irascibile, ci rivela l'impulso originario dell'aggressività come naturale all'uomo, si tratta di stabilire se questa aggressività tende realmente a *vendicare* il male — come sembra inculcare la psicologia aristotelico-tomista (2) — oppure solo a lottare contro l'ostacolo, per eliminarlo (3).

La psicologia individuale dell'uomo ci invita a sua volta a considerarne il comportamento sociale. È nella vita sociale dell'uomo che le categorie di premio, castigo, sanzione si configurano pienamente. Il bambino che fu battuto dal padre *per* una sua scappatella, impara ben presto a temere il poliziotto, che lo porterà in prigione, se sarà cattivo...

Entriamo così nell'*aspetto giuridico del problema*. Purtroppo numerosi studi in proposito furono compiuti in un ambiente nettamente positivista (4), dove ci si dichiara per lo più agnostici circa la responsabilità morale degli atti umani. Non manca qualche magnifica eccezione (5). D'altra parte, l'aspetto giuridico della pena è di natura sua assai ristretto: ci si domanda se lo Stato possa infliggere una pena e per quale scopo; ma difficilmente

diritto di punire, la mentalità repressiva... ». Cfr. *Le droit de punir*, « Theoria », 14 (1948), p. 116.

(2) I-II, qq. 46-48. « *Quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo* » (q. 46, a. 2 c); « *... iratus autem appetit malum eius contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quandam rationem boni, scilicet prout aestimat illud esse iustum, inquantum est vindicativum* » (q. 46, a. 6 c).

(3) Giustamente P. PHILIPPE DE LA TRINITÉ nell'articolo *Dieu de colère ou Dieu d'amour? Amour et violence* (Études Carmelitaines), 1946, pp. 83-162, fa precedere alcune pagine sulle passioni (pp. 84-89), mettendo fra l'altro in risalto la subordinazione dell'appetito irascibile a quello concupiscibile, poichè il superamento della difficoltà è ordinato al possesso del bene. A proposito dell'ira ci si può però domandare se il bene cui tende un atto d'ira sia il piacere della vendetta o la semplice cessazione dell'ostacolo.

(4) La rassegna degli Autori è molto lunga. Per i giuristi della fine del secolo scorso e dei primi anni di questo secolo, prevalentemente di lingua germanica, cfr. M. BRUGGER, *Schuld und Strafe. Ein philosophisch-theologischer Beitrag zum Strafproblem*, Paderborn, Schöningh, 1933. Giuristi contemporanei con particolare riferimento alle scuole italiane ricorrono in

B. SMERALDO, *Il concetto etico-giuridico di pena*, « Sapienza », 3 (1950), pp. 266-273. Un'opera fondamentale, nonostante gli accentuati pregiudizi antireligiosi, è quella di HANS VON HENTIG, *Die Strafe. Ursprung, Zweck, Psychologie*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1932 (trad. ital. Piacentini, *La pena*, Milano, Bocca, 1942). Più recentemente: *Die Strafe. I. Frühformen und kulturgeschichtliche Zusammenhänge*, Berlin, 1953.

(5) Cfr. F. CARNELUTTI, *Lezioni di diritto penale*, I. *Il Reato*, Milano, Giuffrè, 1943; *Lezioni sul processo penale*, Roma, ed. dell'Ateneo, 1946. Il Carnelutti ha una spiccata preferenza per la funzione medicinale della pena. S. Lener non mancò di ricordargli anche la funzione vendicativa. Cfr. *L'enigma penale*, « La Civiltà Cattolica », 98 (1947), I, pp. 227-234. - Uno studio assai documentato, di notevole originalità, che rispetta i principi fondamentali della filosofia classica, lo sta compilando G. ALLEGRA, *Fondamento, scopo e mezzo della pena*. Vol. I: « Parte generale », Novara, 1952. Se egli non isola il problema giuridico della pena da quello filosofico e morale (*op. cit.*, pp. 6-7), non estende la sua indagine oltre l'ambito del diritto penale statuale, come appare dalla trattazione sul fine della pena, che viene identificato col fine dello Stato (*ibid.*, pp. 81 ss.).

i cultori di diritto penale studiano le cause remote del binomio colpa-pena. Si comprende quindi come Pio XII proprio nelle allocuzioni ai giuristi, insista sulla molteplicità dei settori da cui deve attingere una retta soluzione dell'« enigma penale ». Il Sommo Pontefice indica le basi dell'ordinamento giuridico nelle verità di ordine etico e religioso (6). La perturbazione dell'ordine, la violazione colpevole della legge sono altrettanti richiami che provengono da una visione metafisica dell'uomo, che « in ultima analisi » (7) offende Dio, violando le giuste leggi.

Abbiamo raggiunto così l'aspetto filosofico-teologico della questione.

Ora il problema che riguarda il fondamento del *reatus poenae* si può formulare in questi termini: la pena è semplicemente il risultato naturale « penoso », inerente al disordine della colpa (*pena concomitante*), oppure essa fonda l'esigenza di un intervento positivo da parte dell'Autorità lesa, la quale dovrebbe anettere *ab extrinseco* (*pena inflitta*) una punizione alla colpa, non con uno scopo puramente curativo e preservativo (*pena inflitta medicinale*), ma con uno scopo prevalentemente vendicativo (*pena inflitta vendicativa*) che ripari od espia totalmente la colpa?

Si può già dedurre dall'impostazione del problema una definizione della pena vendicativa, che stabilisca esattamente l'oggetto di questa ricerca. La pena vendicativa è una pena inflitta da una causa estrinseca al colpevole, per vendicare la colpa. In ciò convengono tutti gli Autori (8) e l'accordo persiste nell'opporre la pena vendicativa a quella medicinale, che è inflitta per l'emendazione del colpevole.

Le divergenze appaiono sul carattere estrinseco della pena vendicativa: questa dev'essere necessariamente inflitta *ab extra* o non potrebbe chiamarsi tale anche una pena intrinseca, necessariamente connessa con la colpa?

La generalità degli scrittori si appella sempre all'estrinsecità della pena vendicativa, per distinguerla dalla concomitante (9).

(6) « Le nostre spiegazioni... hanno seguito la linea di contatto tra il diritto e le sue basi metafisiche ». *Discorso al VI Congresso Internazionale di Diritto Penale*, A. A. S., 45 (1953), p. 744. « E poi da osservare che la persona e la funzione personale del colpevole formano una stretta unità, che alla sua volta presenta differenti aspetti. Essa riguarda al tempo stesso il campo psicologico, giuridico, etico e religioso. Questi aspetti si possono bensì considerare anche separatamente, ma nella vera colpa e pena sono tra di loro così connessi, che soltanto nel loro complesso è possibile formarsi un giusto concetto circa il colpevole e la questione della colpa e della pena. Non si può dunque nemmeno trattare questo problema unilateralmente, soltanto sotto

l'aspetto giuridico ». *Discorso al VI Congresso Nazionale dei Giuristi Cattolici Italiani*, A. A. S., 47 (1955), p. 61; cfr. anche p. 68.

(7) *Ibid.*, p. 76.

(8) Si veda L. BILLOT come rappresentante del pensiero comune, che ha sviluppato con maggiore ampiezza l'argomento del *reatus poenae*. Cfr. *De personali et originali peccato*<sup>8</sup>, Romae, 1931, pp. 74-105, da cui si può ricavare la definizione: *Poenae vindicativa est poena « quae est ab extrinseco, utpote a vindice Deo inflicta »* (p. 77) « *ex pura iustitia in vindictam violationis ordinis* » (p. 79).

(9) « *Sed ab hac poena concomitante distingui debet poena quae est ab extrinseco utpote a vindice Deo inflicta, iuxta illud*



Alcuni riconoscono il carattere di pena vendicativa ad una pena intrinseca al peccato, qualora non sia ordinata ad un effetto medicinale (10).

Altri accettano quest'ultima terminologia, distinguendo però l'effetto penoso come semplice conseguenza (in linea orizzontale) del peccato — che non realizzerebbe la nozione di pena vendicativa — dallo stesso effetto in quanto voluto dall'Autorità divina, in cui si deve scorgere soltanto « l'aspetto autoritativo della reazione contro il male » (11): in questo secondo senso si può parlare di una pena vendicativa concomitante lo stesso peccato.

Infine c'è chi nega espressamente che le semplici conseguenze dolorose della colpa verifichino la nozione di pena. A differenza degli Autori del primo gruppo che di fatto ritengono come elemento della definizione l'*in-flictio ab extra*, senza tuttavia precludere con le loro affermazioni un senso più ampio del termine, DIETRICH VON HILDEBRAND in base ad una particolare concezione che esamineremo, sostiene come essenziale al concetto di pena l'atto dell'inflizione. « La pena è ciò che viene inflitto come pena » (12). « *Das als Strafe verhängte Übel wird durch das Verhängen zur Strafe* » (13).

Naturalmente la diversità della terminologia riflette diverse posizioni che dovranno essere discusse.

Per ora indichiamo quel senso generico dei termini, che prescinde dalle molteplici sentenze sulla loro realtà significata. *Pena* significherà in genere un male (contrario alla volontà) dovuto per la colpa. La pena *medicinale* è quella ordinata all'emendamento del colpevole; la *vendicativa* prescinde da questo fine e « vendica » semplicemente la colpa, in un senso che deve ancora naturalmente essere definito. Una pena *intrinseca* (o concomitante) sarà quella connessa intrinsecamente, più o meno prossimamente, con la colpa; la *estrinseca* (o inflitta) avrà una causa estrinseca al colpevole.

Poichè secondo l'uso più comune la pena vendicativa si considera estrinseca, non abbiamo difficoltà a denominare *la pena estrinseca vendicativa* *pena in senso stretto* e *la pena intrinseca vendicativa* *pena in senso ampio*.

Il presente lavoro risponde alla questione: quali argomenti adducono i teologi contemporanei per l'esistenza di una pena vendicativa estrinseca? (14).

S. Thomae in II Sent., D. 27, q. 1, a. 5: "Culpa redditur duplex poena. Una quae concomitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus et huiusmodi, secundum quod Augustinus dicit: L. 1 Confess. c. 12, quod inordinatus animus sibi ipsi est poena. Alia quae infligitur a iudice Deo vel homine" (op. cit., p. 78).

(10) Cfr. I. BETSCHAT, *Das Wesen der Strafe. Untersuchungen über Sein und Wert der Strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau* (Dissertation, Freiburg in der Schweiz) Einsiedeln, Benzinger, 1939, pp. 35-37; 72-73; 100-103.

(11) L'espressione è di O. SCHEIWILLER, in *Die philosophischen Prinzipien des Straf-*

*rechtes*, Beilage zum Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln, 1914-15, p. 32, riportata da BETSCHAT, op. cit., p. 35, n. 1.

(12) DIETRICH HILDEBRAND v., *Zum Wesen der Strafe*, « Philosophisches Jahrbuch der Goerresgesellschaft » 32 (1919), p. 13. L'articolo apparve in seguito in *Zeitliches im Lichte des Ewigen* (Gesammelte Abhandlungen und Vorträge), Regensburg, Habel, 1932, pp. 47-74. Citeremo sempre il primo articolo.

(13) *Art. cit.*, p. 12.

(14) Nelle pagine che seguiranno il termine « pena » senza aggettivi o col solo aggettivo « vendicativa », significherà sempre « pena vendicativa estrinseca ».

La risposta a questa domanda non costituisce ancora la soluzione adeguata del problema della pena vendicativa. Questa la si avrà soltanto quando si saranno interrogati il Magistero della Chiesa, la Sacra Scrittura, la Tradizione e la dottrina dei teologi su tutti i dogmi del cattolicesimo che eventualmente implicassero l'esistenza di questa pena.

Diamo intanto alcune indicazioni sull'importanza del nostro problema in relazione ad alcune verità fondamentali del cristianesimo.

## 2. La pena vendicativa e i dogmi del cattolicesimo

1) *Gli effetti del peccato originale* sintetizzati nella morte dello spirito e del corpo umano ed in ciò che vi conduce, assumono un diverso significato secondo che sono concepiti come termine di un intervento positivo di Dio sull'uomo peccatore, oppure come una semplice risultante della prima colpa che Dio stesso non poteva impedire nell'ipotesi che l'avesse permessa.

Il problema è relativamente facile, nella visione tomista, per quanto riguarda la perdita della grazia santificante, che è necessariamente, in qualsiasi ordine, impossibile con la colpa. Nella sentenza opposta che vede soltanto un'impossibilità morale fra peccato e grazia, la perdita di quest'ultima implicherebbe un'azione della Volontà Divina che, secondo il Suo beneplacito, decide di non considerare più la creatura degna della sua grazia.

Più difficile è vedere un legame necessario, valevole per qualsiasi ordine, tra il peccato e la morte corporale.

Percorrendo un volume recente dedicato al mistero della morte (15) si constata che il suo aspetto penale vendicativo svanisce quasi del tutto. L'articolo speculativo di J. HILD presenta il momento della morte come passaggio ad una vita d'amore (16). La ricerca patristica di J. DANIELOU non registra il lato del castigo (17). Ed anche nel lungo studio sulla tradizione biblica di H. M. FERET, se non si nega il momento giuridico e penale della teologia mosaica, in cui la morte è richiesta da Dio come espiazione per la violazione della sua Legge (18), pare si tratti realmente soltanto di un « momento » nel progredire della Rivelazione: l'alleanza del periodo mosaico, « contratto bilaterale, che comporta un regime di infrazioni e di

(15) *Le mystère de la mort et sa célébration* (« Lex orandi », 12) Paris, Éd. du Cerf, 1956.

(16) Cfr. *La mort, mystère chrétien*, op. cit., pp. 210-249.

(17) Cfr. *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église*, op. cit., pp. 134-156. Si confronti la posizione dell'A. con quella di J. A. FISCHER, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche. Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen*

*Literatur der ersten drei Jahrhunderte*, München, Hueber, 1956, che dimostra esservi presso i Padri l'idea della morte del giusto come « conseguenza penale » (*Strafffolge*) del peccato (pp. 81-103). Non appare però la distinzione fra la pena *concomitante* il peccato e la pena *inflitta* da Dio per il peccato.

(18) Cfr. *La mort dans la tradition biblique*, op. cit., pp. 15-133. Per l'aspetto penale della morte nell'A. T., v. pp. 33-43.

castighi », doveva tendere all'unità della teologia giovannea, dove è « riasorbito ogni dualismo » ed il movente unico dell'agire umano è l'amore (19).

Il problema dei rapporti fra la morte e la giustizia divina è stato posto con la massima lucidità da K. RAHNER con parole che definiscono esattamente i termini del problema che affrontiamo, se si prescinde dal riferimento speciale alla morte. « La morte come pena del peccato originale significa, per così dire, una nuova intromissione vendicativa di Dio, che espressamente infligge questa pena, senza che essa abbia un'intima ed essenziale connessione con la colpa, oppure essa è un'espressione necessaria che fluisce dalla natura del peccato? » (20). L'A. difende la seconda ipotesi, che non include, come si vede, l'idea di una pena estrinseca (21).

2) La soteriologia cattolica non è meno interessata al problema, che sorge dalla relazione della passione e dei dolori di Cristo con la giustizia vendicativa di Dio. N. LADOMERSZKY ne ha sottolineato giustamente l'importanza, « Nella teologia cattolica, la questione più attuale e più agitata sembra essere quella che riguarda la proporzione e l'importanza da dare all'espiazione penale o alla riparazione morale nell'opera redentrice di Cristo » (22).

La tesi difesa in quarant'anni di studi da JEAN RIVIÈRE ha inciso senza dubbio molto in questo campo (23). Per l'A., l'espiazione dolorosa, che deve essere riconosciuta come un elemento reale nella Passione di Cristo (24), non si presenta che come un dato accidentale, in cui di fatto il Redentore offrì al Padre una riparazione morale di obbedienza e di amore.

D'altra parte Rivière non ha mai messo in dubbio il principio che il

(19) *Art. cit.*, p. 251.

(20) *Zur Theologie des Todes*, « Zeit. kath. Theol. », 79 (1957), p. 25.

(21) *Art. cit.*, p. 26. Questa dottrina era già stata avanzata da H. J. OEMMELEN, *Zur dogmatischen Auswertung von Rom. 5, 12-14*, Münster, 1930, dichiarando che nel passo citato di S. Paolo la morte è un effetto necessariamente prodotto dal peccato e non la sua pena. Lo confuta B. KLOPPENBURG, *De relatione inter peccatum et mortem*, Romae, Orbis Catholicus, 1951, p. 93, richiamandosi principalmente alle parole del Concilio XVI di Cartagine: « ... quicumque dixerit, Adam primum hominem mortalem factum, ita, ut... de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturae, A. S. » (DB 101). Da ciò seguirebbe, secondo Kloppenburg, che il peccato non è causa efficiente della morte, bensì causa « meritoria » di una pena inflitta. Ci pare difficile stabilire che il termine « merito » del Concilio Cartaginese corrisponda alla causalità meritoria della scolastica, esclu-

dendo così la causalità efficiente. Si vedrà poi in seguito che lo stesso merito non esprime necessariamente la relazione ad una pena estrinseca.

(22) Cfr. *Essai d'étude sur le Dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, « Euntes Docete », 2 (1949), p. 348.

(23) La produzione di Rivière è molto vasta. Teniamo presente specialmente *Le dogme de la Rédemption: Etude théologique*, Paris, Gabalda, 1914; *Le dogme de la R. dans la théologie contemporaine*, Albi, 1948; l'art. « Rédemption » del D. T. C. Un'esposizione del pensiero di Rivière, tenuto conto delle sue polemiche con Pesch e d'Alès, si ha in A. ANTUÑA, *Una controversia teológica contemporánea sobre la doctrina de la satisfacción y expiación de Cristo*, Tesi Pont. Università Gregoriana, 1954.

(24) V. in particolare il capitolo di *Etude théol.*: « Elementi reali del mistero della R.: l'espiazione penale », pp. 227-261.

peccato meriti una pena inflitta da Dio (25). Di qui una difficoltà fondamentale nel suo sistema: se il peccato esige una riparazione penale, perchè prescindere da essa nella spiegazione teologica della Passione di Cristo? (26). In realtà, coloro che si occupano di soteriologia, non analizzano in modo particolare il rapporto del peccato con la pena. Le cronache di studi contemporanei sulla Redenzione portano a questa constatazione (27).

L'aspetto penale vendicativo, anche se subordinato a quello morale, appare meglio negli studi sul pensiero di S. Tommaso. Mentre L. HARDY indica anche statisticamente quante volte S. Tommaso usi il termine *satisfactio* includendovi un elemento penale (28), I. O'LEARY riconosce che non v'è nessun altro elemento che occorra con tanta frequenza nell'insegnamento di S. Tommaso quanto quello della volontaria accettazione di una pena (29). Ricorderemo però anche la recente dissertazione, tuttora inedita, di A. VAUGHAN, il quale sostiene che nel pensiero tomista tutti gli argomenti recati in favore della pena non hanno che il valore di una certa convenienza (30).

3) La soddisfazione dolorosa di Cristo è senza dubbio un *sacrificio*. La letteratura teologica su questo argomento è immensa, specialmente nelle opere che trattano del Sacrificio della Santa Messa. Un rapporto particolare esiste fra il sacrificio propiziatorio e la pena vendicativa, quando quello venga interpretato come un atto penoso richiesto oltre la nostra intima conversione, per riparare la violazione di un diritto divino. Conosciamo d'altra parte gli articoli di F. BOURASSA (31), che ha esposto una sintesi sul sacrificio, intendendo unificare i diversi aspetti che dividono le opinioni dei teologi (offerta, immolazione come distruzione, immolazione come tra-

(25) Cfr. D. T. C., col. 1959.

(26) Così obietta pure J. SOLANO, *El sentido de la muerte redentora de N. S. Jesucristo y algunas corrientes modernas*, Est. Eccl., 20 (1946), p. 408. Si noti ancora che Rivière, a differenza per es. di Galtier (*De Incarnatione*, p. 385 ss.), si rifiuta di parlare della Passione di Cristo, come di un elemento materiale, informato e valorizzato dalle Sue disposizioni morali. Questo testo è capitale: « Parlare qui di "materiale" e di "formale" *sine addito* potrebbe far pensare che entrambi gli elementi sono essenziali, come lo sono la materia e la forma nel corpo. La qual cosa non è esatta, perchè la via dolorosa, adottata di fatto, non era necessaria di diritto » (Cfr. *Dogme R. dans la Théol. Contemp.*, pp. 372-373).

(27) Cfr. N. LADOMERSZKY, *art. cit.*; G. GRAYSTONE, *Modern Theories of the Atonement*, « The Irish Theological Quarterly », 20 (1953), pp. 225-252; 366-388; per le

teorie penali, pp. 367-371; Pr. GRECH, *Theoriae ad explicandam redemptionem apud protestantes recentiores in Anglia cum doctrina catholica comparatae*, « Doctor Communis », vol. VIII (1955), pagine 77-113.

(28) *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas*, Paris, Desclée, 1936, 219, n. 2: S. Tommaso adopera settanta volte il termine « soddisfazione »; cinque volte nel senso generale di riconciliazione con Dio; quarantacinque volte con incluso l'elemento penale. Negli altri casi il senso è dubbio.

(29) Cfr. *Development of the Doctrine of St. Thomas Aquinas on the Passion and Death of Our Lord*. Chicago, 1952.

(30) *The Nature and Necessity of Satisfaction according to the Mind of St. Thomas Aquinas*, Tesi Pont. Univ. Greg., 1954.

(31) Cfr. *Verum Sacrificium*, « Sciences Ecclésiastiques », 3 (1950), pp. 91-139; 146-182.

sformazione), senza che appaiano le categorie comuni di diritto leso, di pena dovuta. Ancora recentemente P. HAES (32) scriveva sul sacrificio propiziatorio, prescindendo dalla nozione di pena vendicativa. Su entrambi gli Autori avremo ancora occasione di ritornare.

4) Anche la teologia della *pena temporale* che rimane dopo la remissione della colpa si connette col nostro problema. Riconoscendo in essa una funzione medicinale, si viene a concepirla piuttosto come un ambiente spirituale, in cui è possibile una piena conversione, mentre l'aspetto vendicativo ce la presenta come una punizione voluta da Dio, con cui si deve *scontare* il male fatto.

La pena temporale ci introduce in altri due capitoli del dogma cattolico, in cui si tratta esplicitamente della remissione di questa pena, rendendone più complesso il problema: il dogma del Purgatorio e delle Indulgenze.

5) Uno studio assai recente sul Purgatorio di Y. CONGAR (33), mentre mantiene l'aspetto penale di quelle pene, invita i teologi occidentali a « liberarsi dal ricordare in modo eccessivo » questo fattore (34), insistendo poi sulla possibilità di fondere in un'identica comunione la tradizione orientale, che accentua la purificazione liberatrice, con quella occidentale (35). L'A. non nasconde una tendenza che sminuisce il carattere espiatorio delle pene dell'oltretomba. « L'aspetto più profondo e più essenziale del mistero non è forse quello della soddisfazione, del pagamento di un debito di una pena tutta esteriore, ma quello di maturazione fino allo stato richiesto per entrare nel Regno di Dio. L'aspetto di pena è iscritto in realtà in questo aspetto di maturazione e di purificazione ». E nella conclusione leggiamo: « L'aspetto penale non deve essere spinto secondo una puerile immaginazione di torture, ma in un senso di azione spirituale e d'interiorità, conforme a tutto ciò che noi sappiamo sul carattere e sul proposito del Dio di Gesù Cristo » (36).

6). Il dogma delle *Indulgenze* implica la condonazione di una pena, che non è legata alle disposizioni soggettive della persona. *Ex opere operato* il fedele ottiene una remissione della pena in relazione all'adempimento di certe condizioni. Se si trattasse unicamente di una pena medicinale, come potrebbe diminuire senza un'azione cosciente di emendamento da parte del peccatore?

7) Il dogma però che evoca più direttamente l'idea di una pena vendicativa è *l'Inferno*, la cui realtà si esaurisce, escludendo ogni bene, in una

(32) Cfr. *De ratione propitiatoria sacrificii*, « Coll. Mechlin. », 41 (1956), pp. 212-213.

(33) *Le Purgatoire*, in *Le mystère de la mort...*, pp. 279-336.

(34) *Art. cit.*, pp. 326-327.

(35) *Ibid.*, pp. 294-308: « *Affrontement ou dialogue avec les Orientaux* ».

(36) *Art. cit.*, pp. 320, 336.



pena che non si estingue mai. Questa pena non ha più nessun effetto medicinale sulle persone singole: in questo senso è vendicativa.

Sorge però la questione, se questa pena vendicativa oltre al fatto di non essere medicinale, attui anche l'altro elemento della definizione, cioè a dire la nota dell'estrinsecità. Ci si può domandare se Dio nell'Inferno deve considerarsi come colui che *respinge* da sé con azione positiva la creatura nella pena del danno, facendola inoltre soffrire con la pena del senso con un agente estrinseco, creato per punire il dannato, oppure se si deve considerare Dio che vuole un ordine, rispecchiante la sua Infinita Sapienza, secondo il quale l'anima dell'uomo peccatore viene misteriosamente « fissata » nel peccato, diventando così incapace di ricevere quella grazia che Dio nell'Inferno le nega, non per punirla, ma semplicemente perché non la può più ricevere.

8) Si ricordi infine il diverso *atteggiamento del cristiano di fronte al dolore* che risulterebbe da una diversa posizione presa nei riguardi del nostro problema. Il cristiano che vede ed accetta la necessità di una compensazione dolorosa, per il male compiuto nel mondo, amerà e cercherà il dolore che contiene per lui un valore positivo di espiazione. Una diversa spiritualità del dolore assumerebbe invece quel cristiano che vede nella sofferenza unicamente una conseguenza naturale del peccato. Per lui l'amore alla sofferenza non implicherebbe la produzione di un qualcosa che lo fa soffrire, ma soltanto l'affermazione piena e totale della sua vita cristiana *anche là dove ci sia e nonostante vi sia un ostacolo che le si oppone*. In questo secondo senso si è espresso J. GONSETTE (37), mentre J. DE GUIBERT nel 1925 esortava, in vista di una teologia delle « anime vittime », a « precisare in termini esatti » il valore della sofferenza espiatrice, oltre a quello « pedagogico » e « moralizzatore » (38).

### 3. Limiti della ricerca

Nel presente lavoro non si prenderà in esame nessuno degli aspetti teologici della pena vendicativa precedentemente accennati. Crediamo assai opportuno considerare *il problema in sé*, se cioè e in quale misura il peccatore merita davanti a Dio una pena vendicativa.

Il tema implica uno studio approfondito della Sacra Scrittura, della Tradizione, del Magistero della Chiesa. Anche da questo vogliamo per ora prescindere, *limitandoci alla dottrina dei teologi contemporanei, incominciando dal periodo della prima guerra mondiale in poi*. Perché questa preferenza?

Negli ultimi decenni si è profilata una corrente di pensiero che tende ad eliminare il carattere estrinsecista della pena, riducendola agli effetti

(37) *Le Chrétien et la Souffrance*, « Nouv. Rev. Théol. », 76 (1954), p. 485.

(38) *Chr. Les âmes victimes*, « Rev. d'Asc. et Myst. », 6 (1925), p. 425.

di una giustizia puramente immanente all'ordine delle cose, opponendosi, più o meno apertamente, ad una morale della carità i postulati della giustizia vendicativa.

Indubbiamente anche nel nostro argomento ha influito uno di quegli orientamenti dello spirito moderno, che ama soffermarsi in una visione interiore delle cose, meno preoccupato di giustificarle con un semplice riferimento ad una causa estrinseca.

In particolare, dev'essere ricordato l'influsso di BAUR e RITSCHL, che si riflettono apertamente in L.-A. SABATIER (39), i quali attaccarono fortemente l'idea di espiation penale nell'opera salvifica di Cristo, non tanto misconoscendo l'attributo divino della giustizia, quanto riducendo l'efficacia del mistero della Croce ad un valore di esempio e di stimolo morale nella sfera del soggetto, l'emozione del quale esauriva in fondo l'esperienza religiosa.

Intanto fra i cattolici stessi la figura di un LABERTHONNIÈRE, che aveva denunciato nel tomismo « la metafisica della teocrazia » (40), accusandolo di aver immiserito il vero Dio nello schema aristotelico secondo cui « il superiore può servirsi dell'inferiore per far valere la sua autorità » (41), attribuendo così a Dio un « Egoismo Trascendentale », proprio di un « tiranno perfetto e di un Cesare infinito » (42), creava un ambiente più sensibile al vecchio problema dei rapporti fra l'Amore e la Giustizia divina.

Un anno dopo la morte di Laberthonnière (1932) appare un'opera che suscita interesse e discussioni nel campo cattolico. *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, di H. Bergson, a parte la sua interpretazione in relazione ai presupposti dell'*Evolution Créatrice*, ci presenta due categorie della vita umana che alimentano la problematica intorno ai concetti di premio e di pena. La *pressione sociale* esteriore vuole la costrizione per l'osservanza della legge morale, mentre lo *slancio vitale* interiore la esclude. La pena vendicativa è davvero incompatibile con una morale dinamica? È essa una semplice creazione della funzione « fabulatrice » dell'uomo, che si difende contro quello che lo minaccia?

Finalmente il nuovo indirizzo degli autori cattolici che pone l'accento sull'aspetto interiore della pena, risente della produzione blondelliana. BLONDEL si occupa del nostro problema quando tratta dell'Inferno nell'*Action* (43) e quando tratta della Passione di Gesù Cristo ne *La philosophie et l'esprit chrétien* (44). Se è difficile constatare aperte contraddizioni nello scrittore che ama il metodo della sintesi globale iniziale, la quale si viene poi

(39) Cfr. *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, Fischbacher, 1903.

(40) Ci riferiamo qui a due articoli postumi. Cfr. *La société spirituelle*, « Archivio di Filosofia », 3 (1933), p. 16.

(41) *Ibid.*

(42) Cfr. *Dieu d'Aristote, Dieu de l'École et Dieu des Chrétiens*, « Archivio di Filosofia », 3 (1933), pp. 18, 12.

(43) *L'Action*, ed. 1937, II, pp. 543-546; 55.

(44) Paris, 1944, I, pp. 159-186; 319-323.

sempre meglio definendo nei suoi particolari senza mai perdere il carattere di sintesi, notiamo per incidenza l'utilità di uno studio su Blondel che mostri come si concili la sua visione dell'Inferno come conseguenza metafisica dello stato di peccato, che non implica nessun intervento speciale della giustizia vendicativa di Dio (45) con le ripetute affermazioni che esaltano la necessità di una « espiazione » del peccato, che doveva essere offerta alla Giustizia Divina dal Figlio di Dio nell'Incarnazione (46).

Lo studio dei teologi, che hanno impostato in modo nuovo la questione della pena vendicativa, richiedeva necessariamente un confronto con la posizione tradizionale. Ma già la semplice esposizione delle due correnti non è scevra di difficoltà.

Pochi infatti sono gli autori che ci han dato trattazioni a parte sull'argomento della pena nel suo aspetto filosofico-teologico (47). La maggior parte analizza il problema in occasione di altri temi, particolarmente trattando del Sacrificio e della Soddisfazione di Cristo. Nel giustificare poi o nel criticare i fondamenti della pena, si nota una sovrapposizione frequente di categorie. Gli esempi si potrebbero moltiplicare. Presentiamo un brano di CH. PESCH dove si vuole dimostrare la necessità di una soddisfazione penale. Si notino i diversi aspetti del peccato che vengono presentati come fondamento della pena.

« Peccato enim homo debitum honorem seu iniuriam infert, quatenus excellentiam Dei ut supremi gubernatoris et ultimi finis omnium rerum negat. Ut igitur rectus ordo, hac agendi ratione turbatus, restituatur, debet haec iniuria compensari operibus, quibus honor restituitur » (48).

In realtà, le vie intraprese per concludere alla penalità dovuta alla colpa sono intimamente connesse fra loro. Se il peccato viene considerato come violazione di una legge divina appare subito che si tratta anche di un turbamento dell'ordine. Se si insiste sul motivo dell'avversione da Dio e la conversione della creatura, si giunge facilmente a parlare di offesa di Dio.

Tuttavia conviene studiare distintamente questi vari aspetti del peccato. C'è un diverso procedimento infatti nell'invocare la pena ad es. come *riparazione dell'offesa* e come *riparazione della « conversio ad creaturas »*.

Seguiremo perciò questo piano: verranno presi in considerazione quegli aspetti del peccato, che vengono messi più frequentemente in relazione con la pena vendicativa, secondo quest'ordine:

I) visione ontologica del peccato, inteso come *violatio ordinis*;

(45) A questa concezione si riferisce esplicitamente H. RONDET, *Les peines de l'enfer*, « Nouv. Rev. Théol. », 67 (1940), pp. 402-403; *Problèmes pour la reflexion chrétienne*, Paris, Ed. Spes, 1945, pp. 105-107; 126-127.

(46) P. SOLANO, *op. cit.*, III, p. 292, n. 28, cita questo secondo Blondel.

(47) Abbiamo già ricordato Billot, Brug-

ger e Betschart. Incontreremo in seguito Sertillanges, Maritain, A. Marc, Lottin, che, pur muovendosi sul piano filosofico, intendono elaborare principi valevoli anche in teologia.

(48) *Praelectiones dogmaticae*<sup>5</sup>, Friburgi Brisingoviae, Herder, 1922, IV, p. 218.

II) considerazione morale-giuridica del peccato come *violatio legis divinae*;

III) aspetto morale-personale del peccato come *offensa Dei*;

IV) aspetto psicologico del peccato come *aversio a Deo e conversio ad creaturas*.

Chiuderà ciascuna parte una sintesi conclusiva che dia lo stato attuale della questione, accompagnato, quando le nostre possibilità lo consentano, da qualche istanza critica.

Circoscritto così il nostro tema, poichè non prenderemo direttamente in esame la Sacra Scrittura ed i documenti della Chiesa, riferiremo qui su alcuni studi biblici recenti e su qualche documento pontificio, che testimoniano anch'essi dell'attualità del problema.

#### 4. La pena vendicativa ed alcuni studi biblici recenti

Gli studi sulla Bibbia si avviano a mettere in luce due punti che interessano grandemente il nostro argomento: l'idea biblica di *espiazione* e di *giustizia*.

I lavori di A. MEDEBIELLE sull'espiazione costituirono certamente un valido contributo. Egli sostiene che nella Sacra Scrittura ci sia la dottrina di una « vera sostituzione » (49), già chiaramente delineata nell'Antico Testamento, in cui « tutto il sistema sacrificale del Tempio coi suoi riti sanguinosi che raggiunsero il loro simbolismo più espressivo nel grande giorno del *Kippourim*, annunciava che non vi è nè espiazione nè alleanza senza il sangue del sacrificio » (50). Con ciò l'Autore non intende affatto porre l'espiazione come aspetto principale della Redenzione, subordinandola anzi espressamente all'idea di solidarietà e di amore (51).

Non tutti però credono che nel testo sacro si contenga una teoria dell'espiazione, secondo cui Gesù Cristo « ha voluto soffrire e morire con l'intento preciso di soddisfare per i peccati che avevamo commesso e di subire le pene che avevamo meritate » (52).

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, J. BONSRIVEN fece notare che alla morte di Cristo si applica semplicemente un'idea generale della espiazione, intesa generalmente come un rito sacro che merita la remissione dei peccati, senza doverla necessariamente intendere come un'espiazione dolorosa e una sofferenza inflitta da Dio per ottenere il suo perdono. Il Vangelo non suggerirebbe nè escluderebbe la teoria dell'espiazione penale e non è, aggiunge Bonsirven, che « in forza di considerazioni teologiche » che Médebielle stabilisce che « Gesù si offre vittima per i peccatori, per

(49) In *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, art. « Expiation », col. 258.

(50) *Ibid.*, col. 112.

(51) « La sostituzione così compresa è il fiore della solidarietà... La redenzione

effettivamente è prima di tutto il frutto dell'amore... l'espiazione così rigorosa di Cristo è l'invenzione ed il trionfo dell'amore infinito » (*ibid.*, coll. 258-259).

(52) *Ibid.*, col. 258.

meritare con la sua morte il perdono e la riconciliazione » (53) oppure — sia pur per amore — vuole « vendicare nella sua persona i diritti della maestà divina oltraggiata » (54).

A proposito della dottrina sull'espiazione nell'Antico Testamento, giunge a nuove conclusioni una recente pubblicazione di L. MORALDI. Pur non potendo scendere a particolari, ci sembra che un'idea che traspare da tutta l'opera sia quella appunto che vede, in diversi tipi di sacrifici, specialmente nell'espiazione (*hattâ't*) e in quello di riparazione (*'ašam*) non tanto il tributo di una pena da porgere alla giustizia divina, quanto piuttosto un atto di purificazione soggettiva dalla colpa del peccato, per allontanare da noi ciò che impedisce di unirci a Dio (55).

Il secondo concetto strettamente connesso con la pena vendicativa è quello di *giustizia*.

« La parola « Giustizia » ci richiama necessariamente un'idea di equilibrio, di compensazione, di sanzione e leggendo questo termine nella Bibbia spontaneamente pensiamo a simili realtà. Inoltre i pensatori del secolo XIX (mondo foggiano da legisti!) avevano una tendenza istintiva a concepire il mondo religioso con categorie morali e giuridiche. Ma queste categorie sono adeguate ai concetti biblici, alla Rivelazione giudaico-cristiana? È la questione che i critici sono stati indotti a porsi in un modo sempre più preciso ». Con queste parole inizia un significativo articolo H. CAZELLES (56) in cui critica la posizione di NOETSCHER (57) là dove si afferma che la giustizia nei Profeti anteriori all'esilio appare soprattutto come una « giustizia punitiva » (*Strafgerichtsbarkeit*). Cazelles nega che s'imponga una tale interpretazione, pur tenendo conto di alcuni testi che anche A. DESCAMPS (58) spiegò in un secondo tempo, ancora sulla linea di Noetscher.

Per l'espressione « giustizia di Dio » nel Nuovo Testamento va segnalato lo studio di S. LYONNET sul passo di S. Paolo nella *Lettera ai Romani*, III, 25-26. Non si tratta qui — dice l'Autore — di una giustizia vendicativa con cui Dio punisce il peccato e nemmeno di quella giustizia che esige una riparazione per il peccato, bensì della fedeltà di Dio che mantiene ed adempie le sue promesse di salvezza (59). Quello che si

(53) *Ibid.*, col. 133.

(54) *Ibid.*, col. 258. Cfr. BONSRVEN, *Les Enseignements de Jésus-Christ* <sup>8</sup>, pp. 251-252.

(55) *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (« *Analecta Biblica* », 5), Roma, Pont. Int. Biblico, 1956.

(56) *À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament*, « *Revue Biblique* », 1951, p. 169.

(57) *Die Gerechtigkeit Gottes bei den*

*vorexilischen Propheten*, Münster i. W., 1915.

(58) In *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, art. « Justice et justification », col. 1449.

(59) *De « Iustitia Dei » in Epistola ad Romanos* 3, 25-26, « *Verbum Domini* », 25 (1947), p. 136. Cerfaux accetta l'esegesi di questo brano, dicendo però che altrove il termine *giustizia* dev'essere inteso nel nostro « senso ordinario ». Cita *Rom.* 3, 5 con Lagrange e contro Lyonnet (*art. cit.*, pagine 118-121) e *Rom.* 2, 5 dove si parla



vorrebbe attribuire alla giustizia vendicativa, dev'essere riferito all'ira di Dio. La giustizia salvifica tende sempre alla realizzazione delle divine promesse ed anche quando infligge castighi al popolo eletto, tutto ciò è ancora sempre in funzione della sua salvezza. Soltanto il nemico di Dio, che non appartiene agli eletti, diventa oggetto dell'ira divina.

P. Lyonnet ricusa allora di ammettere nella Sacra Scrittura, come vuole ancora recentemente Descamps, una *giustizia misericordiosa* che offre all'uomo la salvezza ed una *santità vendicativa*, che la Bibbia chiamerebbe ugualmente « giustizia » (60). La punizione, eccetto quella che riporta l'eletto nel piano divino, non entra nella categoria giustizia, ma in quella di ira.

Ammesso che tutto ciò sia conforme al vocabolario biblico, quello che ci sarebbe necessario sapere è che cosa significhi il termine *ira*. Si tratta di un'espressione metaforica che racchiude in sé l'idea di una vera azione punitiva da parte di Dio, che interviene positivamente ad infliggere il castigo, oppure di uno stato d'animo, espresso s'intende sempre metaforicamente, che indica il profondo rammarico e l'avversione di Dio per colui che non ha realizzato in sé il Suo piano d'amore? (61).

Non sappiamo se il testo sacro contenga una risposta a questa domanda, essenziale per lo studio della pena vendicativa. Le ultime ricerche, mentre

piuttosto di giusto giudizio (δικαιοσύνη). Cfr. *Justice et justification*, DB Suppl. Col. 1488.

Identica posizione di Lyonnet in J. LEVIE, *Épître aux Romains* (corso poligrafato), Louvain, 1953, p. 35 (presso P. HARTMANN, *Le sens plénier de la Réparation du péché*, Louvain, Apostolat de la Réparation, 1955, p. 106): « ... il pensiero di Paolo è dunque assai largo e non s'identifica nè con la dottrina di Sant'Anselmo nè con questa dottrina amara della maestà divina offesa, che opprime con la sua vendetta l'innocenza che paga per il colpevole ».

Diversa invece l'interpretazione di Médebielle, che pur ricusando di veder espressa nel termine δικαιοσύνη la giustizia vendicativa, ritiene che questa abbia « un largo posto in questo passo » (art. cit., col. 174), trovandosi implicita nella voce ἁσθήριον che significherebbe l'espiazione, la quale a sua volta implica un castigo del peccato (ibid.). L. Moraldi invece dirà, sulla linea di Lyonnet: « ἁσθήριον ut aequivalens hebraico kapporeth, non loquitur nec de ira Dei placanda, nec de satisfactione Deo danda, sed de peccatis (in Cristo) delendis ». Cfr. *Sensus vocis ἁσθήριον* in R. 3, 25, « Verbum Domini », 26 (1948), p. 276. Per un concetto complesso di giustizia in S. Paolo, che comprende sia la

giustizia salvifica come la giustizia vendicativa, sono i PP. Bover e Huby. Cfr. LYONNET, art. cit., p. 132.

(60) L'espressioni sottolineate sono di A. Descamps (*Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain, 1950, p. 298) che Lyonnet respinge. Cfr. *L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du Nouveau Testament*, « Biblica », 36 (1955), pp. 202-212, specialmente pp. 207-212.

(61) P. Lyonnet sembra inclinare a questa seconda posizione, quando scrive: « *Ira enim Dei est metaphora biblica, qua designatur, mediante effectu in peccatore producto, assoluta repugnantia inter Deum et peccatorem, ideoque inter Deum et peccatorem in quantum peccato suo iste Deo adversatur. Itaque ira Dei manifestari seu revelari dicitur sive in iudicio eschatologico, quo peccatores definitive a Deo separantur* (È il peccatore che si separa o è Dio che lo separa?), sive etiam in tempore storico, quatenus ipsa transgressionum multiplicatione peccatores sese magis in dies a Deo avertunt ». Cfr. *Theologia Biblica Novi Testamenti*, I. *De peccato et redemptione* (corso poligrafato), Romae, Pont. Instit. Biblicum, 1956, pp. 257-258.

invitano ad essere cauti nell'affermare che molti brani parlino della giustizia vendicativa (62) di Dio, non sembrano offrire un giudizio definitivo sull'ipotesi di una giustizia puramente immanente.

### 5. La pena vendicativa ed il Magistero della Chiesa

Lo svolgimento di questo argomento esigerebbe una rassegna di tutti quei documenti della Chiesa in cui può venir affermata, sia pur implicitamente, la realtà della pena vendicativa.

Qui faremo soltanto pochi cenni circa le decisioni del Concilio di Trento e del Concilio Vaticano, alle Encicliche *Miserentissimus Redemptor*

(62) Anche nell'*Epistola agli Ebrei* la necessità di una riparazione penale, che sembrava affermata a più riprese, non appare più così evidente. Si veda C. Spicq, *Epître aux Ebreux*, Paris, 1952, I, p. 303, quando parla di Cristo vittima: « si è così condotti a pensare che è l'offerta stessa e non l'imolazione che costituisce l'essenza del sacrificio...; non è tanto la morte di Cristo che ha valore di redenzione e di santificazione, quanto la volontà di oblazione della vittima e la santità del sacerdote che la presenta a Dio ». Meglio ancora, si deve dire che l'*Epistola* « non ha una concezione propria del sacrificio e si contenta di riprendere la nozione di *hattat*, sacrificio per il peccato, non facendo nemmeno parola, cosa notevole, del "capro emissario", che veniva caricato dei peccati d'Israele » (I, p. 304, n. 4). Lo stesso si dice per l'*Epistola* una dottrina dell'espiazione esposta per se stessa. Essa si riferisce a quella dell'Antico Testamento, usa un linguaggio metaforico e attira l'attenzione sul fatto e sui risultati del sacrificio di Cristo più che sulla sua natura ed il suo modo » (II, p. 283).

P. Lyonnet crede tuttavia che P. Spicq acconsenta ancora troppo alla mentalità giuridica quando spiega la voce *λύτρον* come prezzo pagato per il debito del peccato, che dovrebbe essere inteso, secondo la sua opinione, come semplice mezzo generico con cui si effettua la liberazione dal peccato. Cfr. *De peccato et redemptione*, pagine 165-169; 163. Inoltre la funzione del sangue nel sacrificio espiatorio dovrebbe essere intesa come simbolo di purificazione dalla colpa (pp. 229-232), più che di purificazione dalla pena dovuta a Dio, come sembra insinuare Spicq (II, p. 276). Non si dimentichi d'altra parte che questi ha messo bene in luce il significato attribuito

dai semiti al sangue, che indica essenzialmente il principio vitale, l'anima, dichiarando espressamente che « l'idea di morte, associata a quella di effusione del sangue, è secondaria » (II, p. 272, n. 3). Se allora l'effusione del sangue significa il ritorno a Dio della propria vita, più che una vita sacrificata a Lui per i peccati precedenti, i due Autori concordano sostanzialmente nell'interpretazione del simbolismo del sangue. In Spicq leggiamo infatti: « (l'uomo) verserà il sangue di una vittima, *laverà* in qualche modo la sua anima dalle sue colpe; ... il peccatore esprime i suoi sentimenti di pentimento in e per questo sacrificio » (II, p. 276); ed in Lyonnet: « .. *victima (holocausti), in vaporem fumi transformata (scl. in realitatem quamdam magis spiritualem, non vero destructa seu in nihilum redacta!)... poterat... reductum hominis ad Deum quasi sensibiliter repraesentare* » (op. cit., p. 213). — Dopo che queste pagine erano state inviate alle stampe, veniamo a conoscenza di un importante studio di Lyonnet su la *Conception paulinienne de la Rédemption*, « *Lumière et Vie* » N. 36 (1958) pp. 35-66. L'A. riprende i temi dell'espiazione, del sangue, per concludere che la soddisfazione di Cristo si risolve nell'eliminazione dell'*aversio a Deo*, propria del peccato; non si parla di pena (vendicativa) contratta a causa del peccato. « ... la soddisfazione offerta da Cristo è consistita in ciò, che Egli col suo sacrificio, ha effettivamente ricondotto l'uomo a Dio e così ha pienamente riparato il peccato. E poichè lo ha ricondotto a Dio precisamente per il suo atto supremo di obbedienza e di amore *médiatisé* dalla sua morte (e dalla sua resurrezione), la soddisfazione di Cristo è consistita in questo supremo atto di obbedienza e di amore » (art. cit., p. 65).

(Pio XI), *Humani Generis, Haurietis aquas* (Pio XII) e a tre allocuzioni di Pio XII ai giuristi cattolici.

1) Al capo VIII, sessione XIV del Concilio di Trento (D. 904-905) si tratta della necessità e dell'effetto della soddisfazione. Le parole in cui si introduce l'idea di giustizia vendicativa sono rivolte ai sacerdoti, ministri della penitenza: « *Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem* » (D. 905).

Il confronto col primo schema ci manifesta un'inversione significativa; vi si legge: « *Idcirco id in primis prae oculis habeant, ut satisfactio, quam imperant, non sit illa tantum praeteriti peccati vindicta, sed etiam novae vitae medicamentum* » (63). Come si è passati dal primo al secondo testo? Purtroppo non si hanno ancora documenti pubblicati per conoscere l'intenzione del Concilio nel proporre questa modifica. Sembrerebbe che l'aver posto in risalto nella prima redazione il fine medicinale della soddisfazione quadrasse meglio con l'impostazione generale del capitolo, che, per indicare la convenienza della soddisfazione, propone delle ragioni di carattere medicinale (D. 904). Oggetto di studio dev'essere comunque il significato che ha il fatto di aver dato rilievo alla pena vendicativa, subordinandola a quella medicinale.

2) Al Concilio Vaticano era stato preparato un canone che anatematizzava chi non ammettesse « una vera e propria soddisfazione per i nostri peccati » compiuta da Gesù Cristo sulla Croce (64).

Il Concilio Vaticano volle controbattere l'impossibilità di una soddisfazione *vicaria*. Il canone proposto, secondo le *Adnotationes*, non aveva che questi quattro obiettivi: 1° lo stesso Verbo Divino soddisfece mediante la natura umana; 2° soddisfece *veramente per noi*; 3° la passione e morte erano ordinati a ciò; 4° questo non ripugna alla giustizia divina (si esclude la punizione dell'Innocente) (65).

Si potrà studiare se l'ipotesi di una semplice soddisfazione morale di amore e di obbedienza, resa « laboriosa » dalla circostanza della passione, ma non richiesta come « laboriosa » dalla giustizia divina, incontri o no la condanna del Concilio, il quale dichiarò soltanto che la soddisfazione vicaria non cessa di essere una vera e propria soddisfazione; e poichè lo schema parla di soddisfazione penale, bisognerebbe vedere se l'intenzione del Concilio escludesse anche la possibilità di una sola soddisfazione *morale* compiuta nella Passione.

(63) Cfr. A. THEINER, *Acta genuina SS. Oecum. Concilii Tridentini*, Zagabriae, 1874, I, 588 b-589 a.

(64) « *Si quis non confiteatur, ipsum Deum Verbum, in assumpta carne patiendo*

*et moriendo, pro peccatis nostris Deo putuisse satisfacere vel vere et proprie satisfacisse, nobisque gratiam et gloriam meruisse; anathema sit* ». Cfr. CL VII, 566 c.

(65) 544 b.

Contribuirà a ciò lo studio della dottrina di HERMES, contro cui si dirige la condanna. Se egli trovava impossibile che un altro possa soddisfare per il mio peccato (66) e se addirittura negò che Dio eserciti una giustizia vendicativa (67), non mise mai in dubbio che il peccato in sè meriti una pena vendicativa. Gesù Cristo, secondo Hermes, soffrì per mostrarci quale pena Egli era autorizzato a richiedere dall'uomo, se avesse voluto e se si fosse ritenuto offeso per il peccato (68).

3) L'Enciclica *Humani Generis* mette in relazione l'errore circa la natura del peccato, come offesa di Dio, con la soddisfazione: « ... (*pervertitur notio*) *peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae* » (69). Non si contiene però nulla di esplicito sull'indole penale della soddisfazione.

4) Al dovere dell'espiazione verso il Sacro Cuore di Gesù, che include l'idea di un debito da scontare presso la giustizia di Dio, è dedicata l'enciclica di Pio XI *Miserentissimus Redemptor* (70). In essa frequentemente si fa appello all'attributo della giustizia per inculcare l'idea della riparazione del peccato (71).

Il richiamo alla giustizia si riscontra invece una volta sola nella recente enciclica di Pio XII *Haurietis aquas*, in cui la devozione al Sacro Cuore di Gesù, più che incitare alla riparazione, come nel documento precedente, è descritta come il riconoscimento del Suo amore verso di noi. L'amore di Dio verso l'uomo è il tema che traspare, si può dire, da ogni passo dell'enciclica. Ed anche l'unico cenno alla giustizia e ai diritti di Dio si trova in un contesto dove l'amore è messo in primo piano, sì che esso e non l'applicazione di una pena, pare soddisfare pienamente il peccato: « Il Mistero della Divina Redenzione, infatti, è primariamente e naturalmente un mistero di amore: un mistero cioè di amore giusto da parte di Cristo verso il Padre Celeste, cui il sacrificio della Croce, offerto con animo amante ed obbediente, presenta una soddisfazione sovrabbondante ed infinita per le colpe del genere umano... Pertanto il Divin Redentore... avendo sotto lo stimolo di una accesissima carità per noi, conciliati perfettamente i doveri e gli impegni del genere umano con i diritti di Dio, è stato indubbiamente l'autore di quella meravigliosa conciliazione tra la divina giustizia e la divina misericordia... » (72).

Si cita è vero, S. Tommaso (III, 46, 1 ad 3), dove si dice che la liberazione dell'uomo fu conveniente anche alla giustizia, « perchè con la sua

(66) Cfr. J. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, Münster, 1870, III, pp. 457 ss.

(67) KLEUTGEN, *Institutiones Theologicae*, Ratisbonae, Pustet, 1881, p. 355: *Utrum sit in Deo justitia vere vindicativa*.

(68) « ... er uns zeigen wollte, welche Strafe zu nehmen ihn die Sünde berech-

tige ». Cit. da KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, III, p. 459.

(69) A. A. S., 42 (1950), p. 573.

(70) A. A. S., 20 (1928), pp. 165-178.

(71) L. c., pp. 169, 176, 177, 178.

(72) Trad. ital. de « L'Osservatore Romano », 21-22 maggio 1956, 2, coll. 1-2.

*passione* Cristo soddisfece per la colpa del genere umano » (73). Ma il problema sta qui: la sua passione era un tributo (ipoteticamente) necessario alla giustizia vendicativa del Padre, oppure — come sembra inculcare l'enciclica poco prima — Cristo soddisfece « mediante le inscrutabili ricchezze dei suoi *meriti*, che si acquistò con l'effusione del suo preziosissimo Sangue », ristabilendo così il « *patto d'amicizia* tra Dio e gli uomini »? (74).

5) Ci rimangono ora da considerare tre allocuzioni di Pio XII, in cui si affronta esplicitamente il tema dei rapporti fra colpa e pena. Non si dimentichi che le parole del Sommo Pontefice sono rivolte agli studiosi del diritto, campo sempre minacciato da una visione positivistica dell'ordine giuridico.

Ora il Papa afferma nel primo discorso: 1) il diritto positivo presuppone un ordine ontologico su cui si fonda; 2) la pena è la sanzione naturale del diritto, è radicata nelle stesse esigenze naturali del diritto e non in un semplice sistema di convenzioni che « assicurano » la società contro i delinquenti; 3) la pena deve essere applicata primariamente perchè lo esige la tutela del diritto; l'emendazione del delinquente, che deve essere senza dubbio presa in considerazione, ma che potrebbe anche non seguire, non può essere l'unico ed il principale scopo della pena (75).

In questo contesto Pio XII respinge quelle teorie che « rifiutano di considerare come funzione principale della pena l'espiazione del delitto commesso »; al contrario è « esigenza fondamentale della giustizia », che « *par la peine, le responsable soit soumis de force à l'ordre* » (76). È certamente falso allora riconoscere soltanto l'esistenza di pene medicinali. L'esistenza dell'Inferno, cui si accenna alla fine del discorso, chiaramente dimostra che « il Giudice Supremo, nel suo giudizio finale, applica unicamente il principio della retribuzione » (77).

In un discorso successivo il Sommo Pontefice esponeva il valore teologico delle Sue affermazioni sulla pena vendicativa: « ... la Chiesa in teoria e in pratica ha mantenuto la doppia specie di pene (medicinali e vendicative) e... ciò è più conforme a quanto le fonti della rivelazione e la dottrina tradizionale insegnano intorno al potere coercitivo della legittima autorità umana » (78).

(73) *Ibid.*, col. 2.

(74) *Ibid.*

(75) *Discorso al VI Congresso Internazionale di Diritto Penale*, A. A. S., 45 (1953), pp. 739-743.

(76) *Ibid.*, pp. 742-743.

(77) *Ibid.*, p. 744.

(78) *Discorso al VI Congresso Nazionale dei Giuristi Cattolici*, A. A. S., 47 (1955), p. 81. Pio XII esclude che in questo caso le fonti della rivelazione abbiano un va-

lore relativo al periodo storico, in cui nacque. « Non si dà a questa asserzione una risposta sufficiente, osservando che le fonti anzidette contengono soltanto pensieri corrispondenti alle circostanze storiche e alla cultura del tempo, e che quindi non si può attribuire loro un valore generale e sempre durevole. Poichè le parole delle fonti e del magistero vivente non si riferiscono al contenuto concreto delle singole prescrizioni giuridiche o regole di azione (in nota: Cfr.



Quale luce recano al nostro argomento queste dichiarazioni? A nostro parere, esse c'impongono una sola conclusione: *esistono delle pene vendicative*, quelle cioè che la società può e deve infliggere, in forza di un diritto naturale ed oggettivo, ai trasgressori dell'ordine sociale. Tali pene realizzano la nostra definizione: sono un male inflitto per una colpa, aventi una causa estrinseca nell'autorità, determinate dal semplice fatto della violazione della legge.

Il nostro problema è però un altro: la persona umana singola col suo peccato merita di fronte a Dio una pena vendicativa che Egli dovrebbe causare *ab extra*, invece di permettere semplicemente che il turbato meccanismo delle cause create reagisca penosamente sul soggetto?

Altro è dire, infatti, che in nome del bene comune l'autorità umana deve infliggere una pena ed altro è dire che il peccato come tale merita presso Dio una pena ugualmente vendicativa. Vedremo anzi in seguito come vi siano Autori che pongono a fondamento del diritto penale non il principio generale della retribuzione — che essi non negano, ma trovano troppo ampio per poter fissare i limiti dell'autorità ecclesiastica e civile — ma la sola esigenza proveniente dalla necessità di garantire il bene comune esterno. La necessità di una pena vendicativa nelle mani del legislatore terreno — propugnata da Pio XII — non implica ancora che Dio nel governo del mondo debba ricorrere ad una simile pena. Se il Santo Padre appella al dogma dell'Inferno, è per rafforzare l'aspetto non medicinale che può avere la pena: ma in nessun modo sembra voler escludere in questi discorsi ai giuristi, quella visione « immanente » dell'Inferno, per cui esso appare come la necessaria « fissazione » nello stato di peccato (79) che si compirebbe nell'ultimo istante dell'esistenza umana.

La terza allocuzione, pronunciata nel 1957, sottolinea un argomento particolare in favore della pena vendicativa: la restituzione dell'ordine. « In primo luogo ed essenzialmente, essa è la riparazione della colpa e la restituzione dell'ordine violato. Commettendo il peccato, l'uomo si sottrae ai precetti divini e oppone la sua volontà a quella di Dio. In questo confronto personale l'uomo preferisce se stesso e respinge Dio. Nel castigo persiste il confronto fra le stesse due persone, Iddio e l'uomo, fra le stesse volontà; *ma ora, imponendo alla volontà del ribelle la sofferenza, Iddio lo costringe a sottomettersi al suo volere, alla legge e al diritto del Creatore, e a restaurare così l'ordine infranto* » (80).

La pena è così un'esigenza dell'ordine violato. Il Santo Padre non specifica ulteriormente se essa sia un'esigenza *intrinseca* all'ordine creato oppure se l'ordine creato violato esiga, oltre alla pena necessariamente connessa con la colpa, un intervento di Dio, che punisca direttamente. L'espressione:

specialmente *Rom.* 13, 4), ma al fondamento stesso essenziale della potestà penale e della sua immanente finalità » (*ibid.*).

(79) « Peccato » significherà sempre « peccato mortale ».

(80) A. A. S., 49 (1957), p. 407.

« imponendo alla volontà del ribelle la sofferenza, Iddio lo costringe a sottomettersi al suo volere », non si riferisce necessariamente ad un'azione immediata di Dio nell'infliggere delle pene; queste parole conservano tutto il loro valore, se la pena si attribuisse a Dio soltanto *mediatamente*, cioè come all'Autore dell'ordine, il quale automaticamente reagisce contro qualsiasi elemento disordinato.

Le stesse parole potrebbero essere interpretate, rigorosamente parlando, nel senso di una pena semplicemente medicinale. Se con la pena Dio ci « *costringe* a sottometterci al suo volere » ciò potrebbe significare che Egli vuole indurci per una via dolorosa alla conversione. Il contesto non ci permette tuttavia questa interpretazione. Con queste parole si vuole descrivere la funzione vendicativa della pena, che viene distinta chiaramente da quella medicinale, di cui si parla poco dopo.

Col semplice fatto di essere costretti a subire la pena, dice Pio XII, si effettua già una restaurazione dell'ordine infranto, indipendentemente dalla conversione del peccatore.

Vedremo presto come l'efficacia riparatrice della pena, non accompagnata dalla conversione, costituisca un arduo problema per tutti coloro che hanno trattato l'argomento.

#### LA PENA E LA REINTEGRAZIONE DELL'ORDINE VIOLATO

Il peccato è un atto disordinato, turba l'ordine delle cose. Quest'ordine reagendo punisce il peccatore.

Questa visione della pena, ricordata ancora recentemente da Pio XII, è comune a molti autori, i quali si ispirano per lo più ad un testo di S. Tommaso. Le parole della *Summa* ci introducono molto bene nei singoli sviluppi dell'argomento.

*« Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur... Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimatur eum qui contra ipsum insurgit »* (1).

Ci si domanda: il danno sofferto perchè si insorge contro qualcosa è inerente alla relazione disordinata che si stabilisce tra i due termini, oppure è un male che si aggiunge al precedente da parte di chi è stato colpito? La descrizione del comportamento dell'uomo che « *deprime* » chi insorge contro di lui, insinua l'idea di una positiva azione repressiva.

*« Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis. Unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab ipso ordine, vel principe or-*

(1) I-II, 87, 1 c.

*dinis, deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit. Et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur. Quae quidem depressio poena est » (2).*

La pena è attribuita alla reazione dell'ordine violato oppure all'intervento del « *princeps ordinis* ». La variante dell'edizione piana — « *consequens est ut ab ipso ordine et principe ordinis deprimatur* » (3) — vorrebbe sempre presente il principio dell'ordine nell'effettuarsi della pena. Ammessa questa lezione, ci si domanda ancora: l'ordinatore interviene con un nuovo atto per ristabilire l'ordine oppure la pena si attribuisce ad esso soltanto come a causa remota efficiente dell'ordine stesso, in cui automaticamente si avrebbe il « *malum poenae* », per il semplice turbamento interno all'ordine?

Il brano di S. Tommaso lascia aperta la questione, o meglio pare comprendere sia la pena immanente all'ordine leso come quella dovuta ad un atto estrinseco dell'autorità. Vi si legge infatti:

*« Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice; tertio, subditur universali ordini divini regiminis... Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a seipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo » (4).*

Il rimorso della coscienza è certamente una pena immanente alla colpa. La pena « *ab homine* » invece, che può risultare spesso dalla stessa rottura delle relazioni fra due persone, nel testo tomista significa chiaramente la pena dovuta all'autorità politica esterna.

Si spiega così come il brano di S. Tommaso venga citato sia da coloro che sostengono una giustizia puramente immanente che da quelli che hanno una concezione estrinsecista della pena.

In un primo paragrafo allora esporremo l'idea di una pena vendicativa intrinseca all'ordine delle cose presso i teologi contemporanei e dopo aver considerato in un secondo momento in che senso questa pena reintegri l'ordine, considereremo nel terzo paragrafo le varie dottrine dei teologi sul passaggio alla Causa Estrinseca dell'ordine, che fonderebbe la necessità di una pena vendicativa estrinseca.

### 1. La pena come effetto naturale dell'ordine violato

Moralisti e scrittori di dogma non ignorano questo argomento. Fra quelli che lo hanno sottolineato in modo particolare, si ricordi H. D. NOBLE che parafrasa ampiamente il passo citato di S. Tommaso (5).

(2) *Ibid.*

(3) Cfr. ed. Leonina VII, p. 121 γ.

(4) *Ibid.*

(5) H.-D. NOBLE, *La vie pécheresse*, Paris, Lethielleux, 1936, pp. 332-336.

Ugualmente secondo J. MAUSBACH - G. ERMECKE, la pena segue la colpa come la sua ombra, come effetto (*Auswirkung*) doloroso del peccato e come reazione (*Rückwirkung*) dell'ordine morale leso (6).

Passando a lavori monografici sull'essenza della pena, va riconosciuto a M. BRUGGER il merito di aver insistito sull'aspetto interiore di necessaria connessione fra la colpa e la pena (7) appellandosi a quella che egli chiama « la legge fondamentale dell'autodifesa di un ordine manomesso » (*Grundgesetz der Selbstverteidigung einer angegriffenen Ordnung*), secondo la quale non appena un ordine viene toccato, reagisce contro il nemico con un contraccolpo (*Gegenschlag*), che è il mezzo di autoconservazione (*Selbsterhaltungsmittel*) dell'ordine stesso (8).

Lo stesso tema viene svolto a più riprese nella dissertazione di I. BETSCHAT (9) che attribuisce alla pena un carattere di « risposta » (*Antwort*) da parte dell'ordine leso, presentando la gamma dei diversi ordini in cui vige il « sistema di un'autocorrezione penale »: il mondo anorganico, il regno vegetale e animale, la vita dell'uomo; affermando che nella stessa vita sociale dell'uomo, non si deve pensare esclusivamente alle pene inflitte dall'autorità, ma anche a quelle legate intimamente alle azioni malvage, come sarebbe la perdita dell'onore e della fiducia da parte di un mentitore (10).

L'autore confutando la definizione della pena data da Dietrich von Hildebrand, il quale sostiene che sia essenziale la sua inflizione ab extra (11), dice espressamente che già le semplici conseguenze dolorose della colpa, che non implicano una causa estrinseca, realizzano il concetto tomista di pena: « *De ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro culpa inferatur* » (12). In questa occasione Betschart ci offre una citazione significativa di P. Scheiwiller, il quale mentre accetta di denominare come autentiche pene le conseguenze naturali di un peccato, ammonisce però che esse si possono chiamare « pene » solo « in quanto si fondano su di una disposizione presa dalla Divina Autorità », per cui, se si vuole evitare ogni confusione di concetti, si farebbe meglio distinguere la pena dalle conseguenze della colpa, vedendo nella pena soltanto « l'aspetto autoritativo della reazione contro l'azione malvagia » (13). Come si vede,

(6) J. MAUSBACH - G. ERMECKE, *Teologia morale*, Alba, ed. Paoline, 1957, I, pagine 432, 434.

(7) M. BRUGGER, *Schuld und Strafe*, p. 61: « *Es ist ein allgemeines Naturgesetz, dass jede Störung einer Ordnung seitens eines der Ordnung eingefügten Individuums, von ihr selbst durch gewaltsame Beugung gerächt wird* ».

(8) *Ibid.*

(9) *Das Wesen der Strafe, passim.*

(10) Cfr. il paragrafo: « *Das natürliche*

*System der pönalen Selbstkorrektion* », pagine 39-42.

(11) Ci occupiamo di questa discussione fra i due AA. al termine di questo articolo.

(12) I-II, 46, 6 ad 2.

(13) Cfr. O. SCHEIWILLER, *Die philosophischen Prinzipien des Strafrechtes*, p. 32. Cit. da Betschart, *op. cit.*, p. 35, n. 1: « *Vielfach nennt man diese schlimmen Folgen schon Strafe... Diese schlimmen Folgen sind Strafe, sofern sie auf der von der göttlichen Autorität getroffenen Anordnung be-*

oltre che ad una semplice preoccupazione di chiarezza, come vuole Bet-schart, si tratta del problema centrale per noi dell'intervento di Dio nell'infliggere la pena, se cioè la conseguenza penosa del peccato sia soltanto permessa da Dio, al pari del peccato, oppure sia voluta direttamente da Lui.

Si potrà giustificare questa affermazione: « La pena è senza dubbio contraria alla volontà naturale ed alla felicità, ma è altrettanto vero che Dio la fa sorgere dalla volontà sregolata... La pena non è inflitta dal di fuori da Dio, come è la pena inflitta dalla società. Conseguentemente la pena incomincia dalla vita presente, essa prende il peccatore nel suo stesso peccato...; essa rivela l'ordine violato, è un avvertimento, un invito a rientrare nell'ordine... Così la pena diventa medicinale per effetto della Bontà divina... Al contrario essa diventa puro castigo per colui che respinge l'avvertimento »? (14).

Vi sono due scrittori che ci sembrano aver approfondito in modo particolare il concetto di pena come effetto naturale dell'ordine violato: J. MARITAIN e P. SERTILLANCES. Entrambi rimangono nel piano ontologico; il primo si muove nell'ordine statico dell'essere, il secondo nell'ordine dinamico dell'agire.

J. MARITAIN ha dedicato solo un capitolo di una sua opera al problema della sanzione, ma lo ha fatto in un modo penetrante ed originale. Egli ha presente l'importanza di queste nozioni per la teologia e si propone nel suo studio di « assicurare le basi filosofiche presupposte dall'uso che il teologo fa di questi concetti » (15).

Non per un fine retorico si mette innanzi la vera difficoltà del tema, propria dei cosiddetti « concetti fondamentali pratici » della morale. Maritain li distingue da quelli fondamentali prerequisites e da quelli sistematici. Le idee di Dio, libertà, ecc., sono prerequisite per ogni costruzione morale. I concetti fondamentali sistematici sono ancora assai prossimi alla metafisica, come l'idea di bene, valore, fine, norma. Fra i concetti pratici vanno catalogati quelli di diritto, di dovere, di colpa, di merito, di punizione, di ricompensa. Maritain sostiene che il significato di questi ultimi non sia puramente razionale. Essi sarebbero così immersi nelle esigenze pratiche della vita umana, che si presentano con un insieme di fattori sociali, giuridici, culturali. L'immagine del seme pare molto espressiva: la sua parte essenziale non è che la piccolissima cellula germinativa, tutto il resto costituisce l'involucro protettivo e nutritivo. Se è fatale per la cellula madre essere stac-

ruhen, dass jedes Übelum auch Übelleiden zur Folge hat. Doch, will man keine Verwirrung der Begriffe haben, so tut man besser, wenn man... die Strafe von den schlimmen Folgen der Schuld unterscheidet und in ihr nur den autoritativen Teil der Reaktion auf das schlechte Tun erblickt ».

(14) Cfr. L. RICHARD, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, Bloud et Gay, 1932, pp. 164-165.

(15) J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 183.



cata dall'altra sostanza, è altrettanto vano il voler scindere quei concetti dal loro tessuto storico. È possibile tuttavia, anzi doveroso, « liberare il contenuto intelligibile del concetto da ciò che lo relativizza », estrarre il suo significato autenticamente filosofico, anche se nel nostro caso ciò è particolarmente difficile, trattandosi di nozioni assai logorate (*fatiguées*) dall'uso comune (16).

Dopo aver eliminato come insufficienti le teorie che giustificano il castigo come puro valore di esempio, di protezione per la società e di emendazione del colpevole — dicendo che tali teorie non spiegano perchè l'atto colpevole *meriti* in se stesso la punizione, indicando piuttosto i fini estrinseci della sanzione e non la sua essenza (17) — Maritain attacca più direttamente « una pseudo-teoria antropomorfica ed irrazionale », quella del castigo- vendetta, nella quale la pena diventa essenzialmente *replica* e replica arbitraria o puramente volontaria, unicamente determinata dal libero decreto di colui che l'infligge, che mira principalmente a produrre un male in colui che è punito, come se — qui l'Autore si riferisce evidentemente alle civiltà inferiori — la sofferenza e la miseria dessero soddisfazione ad una qualsiasi forza superiore che gode del piacere della vendetta (18).

È quello che aveva scritto S. Tommaso sulla *vindicatio*, che non può mai essere lecita se l'intenzione dell'agente non riguarda un *bene*, che la pena deve procurare (19).

Dopo ciò, il capitolo sulla sanzione ci dà il pensiero dello scrittore che si può sintetizzare in questa formula: *il male morale determina una privazione dell'ordine dell'essere, un male ontologico, che ricadendo e riflettendosi (revenant) sull'agente, diventa la sua pena.*

Per il semplice fatto che si compie un'azione peccaminosa, si priva la totalità dell'essere in cui siamo inseriti del suo ordine, del suo equilibrio naturale. Non siamo soltanto, come persone, esseri *sociali*, ma siamo già, come esistenti, situati in un tutto ordinato. Ora « il male morale ferisce e priva di qualcosa il tutto di cui l'autore dell'azione malvagia è una parte » (20). « Il non-essere è stato iniettato nel tutto, dal momento che questa parte del tutto ha mancato liberamente » (21).

Il tutto, per equilibrarsi, eserciterà una pressione su ciò che produce lo spostamento. Questa pressione è la pena, che troviamo appunto descritta come il male ontologico (spostamento) dovuto all'azione disordinata, che ritorna (*revient*) sull'agente; pressione provocata naturalmente dal tutto, che però non reagirebbe se non ci fosse l'incrinatura, il vuoto del male che la determina. Siamo davvero in presenza di « una specie di principio metafisico di Archimede » (22).

È proprio questo esempio che suscita un interrogativo: se nell'ordine

(16) *Op. cit.*, pp. 19-23; 177-178.

(17) *Op. cit.*, pp. 179-180.

(18) *Op. cit.*, pp. 180-182.

(19) II-II, 108, 1. Citazione dello stesso

Maritain (*op. cit.*, p. 182).

(20) *Op. cit.*, p. 185.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*



fisico un liquido spostato ristabilisce il suo equilibrio, reagendo contro il solido introdotto con una spinta eguale al peso del liquido spostato, nell'ordine morale-ontologico, *permanendo il disordine della colpa*, si può dire che il male ontologico in quanto preme sul soggetto ristabilisca l'equilibrio, come vuole Maritain?

Poichè questa oscurità sull'efficacia della « pena pura » non accompagnata da conversione, è comune a tutti gli autori, tratteremo la questione a parte, rimandandola al paragrafo seguente dove verranno analizzate le diverse posizioni.

Intanto da quanto è stato esposto, sappiamo che per Maritain la pena non è un mezzo esteriore con cui Dio viene a riparare il suo piano sconvolto; questo piano è invece « ordinato » in tal modo che una sua frattura suscita una ripulsa di tutto l'ordine contro la parte ribelle, la quale subisce così la pena. Quindi « essere punito significa avere semplicemente ciò che si è voluto, avere il frutto che è contenuto nell'atto » (23).

Naturalmente questa « legge di fruttificazione dell'atto malvagio dipende primordialmente dall'*Intelletto Supremo* come autore dell'essere » (24), ma è prossimamente una legge dell'essere creato.

P. SERTILLANGES predilige l'argomento della sanzione, su cui si sofferma ogni volta che tratta di problemi morali (25). La sua tesi richiede però una necessaria impostazione nel quadro generale del mondo morale, che lo scrittore vuol derivare dalla visione tomista.

La verità centrale nell'interpretazione di P. Sertillanges è il fatto della creazione. Dio non è propriamente legislatore, ma creatore (26). Con la creazione Egli pone degli esseri distinti da sè: li fa essere senza assorbirli in sè.

Gli esseri non escono completi dalle mani del Creatore. Essi si devono evolvere, naturalmente sempre sotto l'influsso creatore. Dio crea gli esseri

(23) *Op. cit.*, p. 189.

(24) *Op. cit.*, p. 186.

(25) Lo svolgimento più ampio si ha in *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1946, pp. 402-423. Queste pagine erano già apparse in « *Rev. Sc. Phil. Théol.* », 6 (1912), pp. 213-235, col titolo *La sanction morale dans la philosophie de S. Thomas* e riappaiono abbreviate in *The Moral Sanction*, « *New Scholasticism* », 1 (1927), pp. 49-62. Prezioso l'articolo: *L'activité morale d'après Saint Thomas d'Aquin*, « *Revue Thomiste* », 33 (1928), pp. 497-520, che pur volendo presentare una breve sintesi della morale tomista svolge con particolare ampiezza il tema della sanzione (pp. 513-520). Esso costituisce un capitolo de *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud

et Gay, 1928, pp. 214-239.

L'espressione migliore dei presupposti dottrinali alla soluzione del problema della pena è contenuta nell'appendice alla traduzione francese della *Somma Teologica*: *La fin dernière ou la Beatitudo* (I-II, qq. 1-5), Paris, Desclée, pp. 263-279. Cfr. inoltre *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Aubier, 1950, II, pp. 248-256, e *La philosophie des Lois*, Paris, Aubier, 1946. Il volume postumo *Le problème du mal*, II. *La solution*, Paris, Aubier, 1951, non contiene sviluppi particolari sul male della pena.

Rispettive abbreviazioni: *Philosophie morale*; *L'activité morale*; *Somme Théologique*; *Philosophie S. Thomas*.

(26) *L'activité morale*, p. 517.

nella loro evoluzione, nel loro divenire. Sono però essi che si vanno perfezionando, non Dio l'Immutabile, il Trascendente. Il loro movimento si svolge secondo una « curva di evoluzione », che si descrive secondo una linea, che è quella determinata inizialmente dalla natura della cosa: la linea, la direzione nello sviluppo di un essere è la *legge*.

Dio quindi non dev'essere considerato « come un potentato che dà ordini », ma « come il creatore che fonda delle nature e per ciò stesso intima una legge di azione, che è la loro legge, il loro stesso movimento, l'espressione delle loro tendenze normali ed il mezzo del loro perfezionamento » (27). Sertillanges colpisce il volontarismo scotista, che conferisce un valore di bene alle azioni, in base ad un libero decreto divino.

Per S. Tommaso invece, Dio crea gli esseri che dovendo tendere ad un fine, che è null'altro che la perfezione della loro forma, seguiranno un cammino necessariamente compreso fra il dato iniziale della natura ed il suo complemento finale, che è il fine (28).

La sanzione della legge non è perciò altro che il *risultato* dell'agire rispetto al proprio fine. E come non vi è obbligazione morale all'infuori del dinamismo della natura, così non vi è sanzione oltre al perfezionamento della natura. « *La récompense, c'est notre dynamisme achevé* » (29). « La nozione fondamentale nella tesi tomista della sanzione, — che Sertillanges riconosce "complessa" — scarta l'idea di ricompensa esteriore allo sforzo ed estranea al dovere, per confondersi con quello di risultato normale, di termine naturale, di perfezione, di fine » (30).

A chi obiettasse che i rilievi fatti valgono soltanto nel campo ontologico, Sertillanges risponde che la legge fisica, fisiologica, psicologica e metafisica e la legge morale in fondo coincidono. « L'uomo è nella stessa situazione generale del vivente inferiore, nella stessa situazione generale degli esseri della natura » (31). L'uomo che volesse sfuggire alla sua legge cessa di essere uomo, come la pianta cesserebbe di essere pianta. L'uomo però può sfuggire alle esigenze della sua natura.

La differenza allora tra bene ontologico e bene morale sta solo qui: mentre il bene ontologico significa la realizzazione di un essere, il bene morale significa questa stessa realizzazione « liberamente abbracciata » sotto il controllo della ragione. Una legge fisica, dirigendosi ad un essere *mosso*, gli *s'impone*, la legge morale dirigendosi ad un essere che si muove, *si propone*. La riuscita della forma perfetta potrà quindi mancare all'uomo,

(27) *Somme Théologique*, p. 273.

(28) *Ibid.*, p. 264. « *(La loi morale) oblige, assurément, mais comme une nature des choses, non comme un diktat* » (*ibid.*). *Ibid.*, p. 273.

(29) *Ibid.*, p. 275. *L'activité morale*, p. 513. « ... la sanzione di questa legge non può essere altra cosa che il risultato del

funzionamento autonomo, tal quale fu ammesso: risultato felice, se le iniziative razionali furono felici; risultato spiacente o calamitoso, quando queste iniziative sono state più o meno perverse » (*ibid.*, p. 518).

(30) *Ibid.*, p. 520. *Philosophie morale*, pp. 421-422.

(31) *Somme théologique*, p. 268.

« ma ciò non cambia nulla al carattere generale della legge » (32) e della sanzione (33).

Se il premio e la pena sono immanenti all'attività di un essere che tende al fine, ciò non significa che essi siano sempre immediatamente percepibili. « *Finis consequitur eis (mediis) absque impedimento existentibus* ». Ora un'esperienza universale dimostra che nel gioco delle cause libere, l'atto buono può essere contraddetto e vilipeso. « *Observat impius iustum et studet occidere eum* » (Ps. XXXVI, 34). Ma questo non è che un *per accidens*. Rimane sempre vero che posto l'atto proporzionato al fine, io mi sono realmente arricchito, mi sono avvicinato al fine. E quando avrò saputo per altra via o in forza di questa stessa aspirazione ad un pieno riconoscimento dell'attività umana, che la nostra vita è un germe avvolto nell'oscurità della vita terrestre, la cui piena fruttificazione e rivelazione è riservata all'al di là, avrò la garanzia di quella immediata ricompensa che segue ogni mio atto, in quanto mi avvicina al coronamento finale. Sertillanges giunge così alla descrizione ontologica del *merito* data da S. Tommaso: « *Meritum est quasi quoddam iter in finem beatitudinis* » (34).

Quanto è stato detto vale forse soltanto per il piano della natura oppure si deve affermare anche nell'ordine soprannaturale della grazia? Sertillanges si pone esplicitamente il problema e risponde che questi principi devono essere applicati analogamente anche nel mondo della soprannatura. Ecco la sua tesi: « *le dynamisme intérieur surnaturalisé n'en devient pas extérieur* » (35).

Quel germe che si sviluppava prima naturalmente in Dio si svilupperà ora, innestato dalla grazia, soprannaturalmente in Dio. La nuova legge non

(32) *Ibid.*, pp. 268, 270. *L'activité morale*, p. 515. « Tutto è sospeso (a Dio), la legge come l'essere, ma la legge lo è unicamente sotto gli auspici dell'essere » (*ibid.*, p. 517).

(33) In questa concezione, il seguente testo di S. Tommaso assume una grande importanza. « *Praeterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi; et eis absque impedimento existentibus finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri* » (C. G., III, 140). L'articolo

*The Moral Sanction* non è che la parafrasi di questo brano, col quale si apre anche il capitolo sulle sanzioni della *Philosophie morale*, p. 402. Che significa *debitus ordo*? Sertillanges intende un ordine dovuto ad una necessaria connessione intrinseca delle parti: « *Partout où s'établit un ordre de finalité bien réglé* » (*Philosophie morale*, p. 402). « *A well-regulated order* » (*The Moral Sanction*, p. 49). Lottin invece pensa che S. Tommaso in questo testo parta da Dio, da cui deduce l'ordine morale, come dicono le parole: « *Deus autem imposuit actibus hominum ordinem* ». *Debitus ordo* significherebbe allora « un ordine imposto ». Cfr. *Morale fondamentale*, Tournai, Desclée, 1954, p. 508, n. 1.

(34) *Philosophie morale*, pp. 404-406. *Philosophie S. Thomas*, pp. 251-254. *Somme théologique*, p. 271. Cfr. *II Sent.*, D. 31, q. 1, a. 3.

(35) *Ibid.*, p. 274.

è quella contenuta nei libri sacri; essa è scritta nei nostri cuori, è il dinamismo interiore della nuova creatura sotto l'influsso dello Spirito (36). Se Dio poi interviene con ordini positivi, « c'est aussi en accord avec un nature des choses, *nature première ou nature nouvelle appelée surnature* », sovvenendo alla nostra « puerilità spirituale » (37). « ... *Dieu n'intime, ou ne fait, ou ne laisse intimer à l'homme des lois que pour l'aider à se réaliser, en nature et en surnature* » (38).

Il premio e il castigo obbediscono quindi ad uno stesso dinamismo interiore.

Quando si parla allora di legge morale come di legge di Dio, lo si fa « *pour faire court* ». Dio è il primo principio della morale, perchè è il primo principio dell'essere » (39).

È legislatore, in quanto è creatore di una natura, il cui castigo non risiede in altro che nel mancato sviluppo interiore verso il suo fine.

All'impostazione di Sertillanges si avvicina pure G. FRIEL il quale, partendo appunto dal disordine che priva l'azione della debita proporzione al fine, conclude all'esistenza di « sanzioni automatiche », fondate sulla stessa natura, che « ultimamente » possono essere riferite a Dio, supremo autore dell'ordine (40).

Questa posizione dovrà essere confrontata col pensiero di coloro che, pur accettando lo stesso punto di partenza, sostengono le estrinsecità della sanzione dovuta al carattere tipicamente personale della relazione che intercorre tra Dio e l'uomo. La pena non sarebbe il semplice risultato di un meccanismo oggettivo, ma anche il frutto di una risposta cosciente di Dio ad un atto cosciente dell'uomo, e, nel piano soprannaturale, un castigo liberamente inflitto all'uomo, che non accolse l'invito all'Amicizia Divina liberamente offerta.

Rimanendo però in una visione intrinsecista della pena, come effetto naturale dell'ordine violato, considereremo ancora quanto scrisse P. DEMAN, che risollevò un'importante questione, già dibattuta dai grandi Scolastici: la pena del peccato non è costituita forse dallo stesso peccato? Nel caso di una risposta negativa, in che senso si può parlare di una pena intrinseca ed immanente alla colpa?

Nel primo libro delle *Confessioni*, Sant'Agostino scolpisce con una frase

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, p. 264.

(38) *Ibid.*, pp. 265; 276-277. *Philosophie* S. Thomas, p. 253.

(39) *Somme théologique*, pp. 273-274.

(40) G. FRIEL, *Punishment in the Philosophy of St. Thomas Aquinas and among Some Primitive Peoples*, Washington, Catholic University, 1939, p. 300. In quest'opera si possono trovare i vari argomenti

del sistema penale di S. Tommaso; sarebbe stato ancora interessante intracciare gli argomenti di fondo, ponendoli in maggior rilievo. Cfr. nella stessa linea G. THILS, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, Duculot, 1940, p. 82: « preferiamo una morale interiore, nella quale l'atto stesso punisce il suo autore, in quanto lo allontana o lo distoglie dal suo fine ultimo ». E cita Sertillanges (*ibid.*).

lo strazio del peccatore: « *Iussisti, Domine, et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus* » (41). L'espressione riferita da Pietro Lombardo (*II Sent.*, D. 36) avrebbe trovato discordi non pochi teologi nell'interpretarla: S. Bonaventura, Scoto, Suarez ritengono che la colpa nella sua essenza realizzi il concetto di pena.

Altri con S. Tommaso (42) — che però avrebbe mutato il suo pensiero nella *Summa Theologica* (I-II, 87, 2) rispetto al *Commento sulle Sentenze* (D. 36, 1, 3) ed al *De Malo* (1, 4, ad 2) — dicono che il peccato come tale esclude le caratteristiche della pena.

P. Deman difende questa opinione, insistendo sul fatto che la pena dev'essere *contraria* alla volontà, mentre il peccato procede dalla volontà (43). L'Autore non ignora un'obiezione proposta da S. Tommaso: come procede il peccato dalla volontà? La volontà non tende all'atto peccaminoso, perchè è disordinato, ma in vista di un bene. La volontà solo di fatto cade nel disordine del peccato, appetendo un bene. Nella stessa colpa c'è quindi un disordine sofferto e subito dal peccatore, che costituisce una vera e propria pena.

Nel superare questa difficoltà, P. Deman ricorre al Gaetano e ne accetta la soluzione. Il Gaetano a sua volta si rifà ad un principio enunciato da Sant'Agostino: « *Cum enim omnis poena iusta sit, et a Deo, ut patet per Augustinum...; oportet quod inordinationem culpae esse in peccante, vel incurrere peccantem, sit a Deo. Hoc autem est impossibile. Ergo* » (44). Il peccato non può essere pena a se stesso, perchè, siccome una pena giusta non può che venire da Dio, Dio sarebbe l'autore del peccato. Più che non la conseguenza, c'interessa la premessa agostiniana. In realtà, c'è ancora la possibilità di una replica, che P. Deman non considera, ma che suggerisce indirettamente, rimandandoci al Gaetano ed ai Salmanticensi. Costoro non si nascondono una difficoltà: la pena, invece di essere inflitta da Dio, non potrebbe essere soltanto permessa da Lui? Come Dio non è autore del peccato, così non lo sarebbe nemmeno del peccato in quanto pena a se stesso.

L'istanza è di Duns Scoto, che viene confutato, dicendo che la distinzione necessaria fra colpa e pena richiede una diversa causalità divina a loro riguardo: se anche la pena fosse semplicemente permessa da Dio, non si potrebbe distinguere dalla colpa. « *Deus igitur ut deserens, non est a quo poena, sed plus oportet addere* » (45).

La controversia, che non è il caso di concludere qui, ci dà un elemento prezioso ai fini del nostro lavoro. Entrambe le parti infatti concordano

(41) I, XII, p. 19; P. L. 32, col. 670.

(42) Per i rappresentanti dell'opinione tomista, cfr. SALMANTICENSES, *Cursus Theologicus*, Parisiis, Palmé, 1877, t. VIII, 361 b. Per l'altra sentenza *ibid.*, 369 a.

(43) *Dictionnaire de Théologie Catho-*

*lique*, art. « Péché », t. XII, 1, coll. 218-219.

(44) In I-II 87, 2; ed. Leonina, 123 a, n. IV.

(45) *Ibid.*, 123 b. Cfr. SALMANTICENSES, t. VIII, 363 b.



nell'affermare che il peccato « *in suo inseparabili effectu* » (46) comporta un'autentica penalità « ... *ipsum peccatum pot(est) habere rationem poenae secundum aliquid, quod antecederet, vel concomitanter, vel consequenter se habet ad illud* » (47). Ed è quanto sottolinea P. Deman (48). Ora, questi effetti inseparabili dal peccato, come il rimorso, la tristezza, ecc., *possono* essere considerati come semplicemente permessi da Dio, evitando la difficoltà precedente di rendere Dio autore del peccato, perchè sono da questo distinti.

Riappare a questo punto il nostro problema: i disagi inerenti al peccato sono l'unica pena richiesta dall'ordine delle cose, oppure il peccato esige da parte di Dio un'altra penalità che giunga dall'esterno, con un atto Suo positivo?

Intanto, prima di considerare l'altro gruppo di pensatori che vuole giustificare in base alla prova dell'ordine violato, la necessità di una pena vendicativa estrinseca, analizziamo un punto comune alle due correnti e cioè l'efficacia riparatrice della pena rispetto all'ordine leso.

## 2. In che senso la pena reintegra l'ordine violato

L'ordine — e, secondo altri, come vedremo, anche la causa esterna costitutiva di un ordine — reagendo contro l'atto peccaminoso disordinato dà origine alla pena.

La pena ricompone veramente l'equilibrio? In che senso questo viene ristabilito?

Riprendendo gli autori che hanno inteso la pena come *reintegrazione dell'ordine*, notiamo una certa difficoltà da parte loro nello spiegare questo punto. Per semplificare il problema, lo si limiti a quella che Hildebrand chiama la « pena pura » (*reine Strafe*), non accompagnata dal personale rinnegamento della colpa, come si verifica nella « pena espiatrice » (*Sühnestrache*) (49).

BRUGGER espone chiaramente un tema assai comune, senza la preoccupazione di giustificare i suoi enunciati. La pena ha come fine il rimedio (*Wiedergutmachung*) del danno causato dalla colpa, la restaurazione (*Herstellung*) dell'ordine violato, una solenne protesta contro il colpevole (50). Nell'ipotesi che il peccato non venga ritrattato, l'ordine viene « almeno in parte » ristabilito (51). E non si legge altro in proposito.

Un tentativo di maggior penetrazione lo compie MARITAIN. « Il colpevole — mediante la pena — è ricondotto al suo vero posto, cessa di essere

(46) CAJETANUS, *ibid.*; SALMANTICENSES, 369 b.

(47) SALMANTICENSES, 360 b.

(48) Art. cit., col. 219. Il capo IV di *Le mal et Dieu*, Paris, 1943, pp. 64-89, tratta della pena, senza costituire uno speciale contributo al problema.

(49) Cfr. DIETRICH v. HILDEBRAND, *Zum Wesen der Strafe*, « Philosophisches Jahrbuch » (Görres-Gesellschaft), 32 (1919), pagine 6 ss.

(50) *Schuld und Strafe...*, pp. 108-109.

(51) Op. cit., p. 70.

“*désaxé, gauchi*”, è esistenzialmente riordinato. Se egli accetta la pena come giusta, è già guarito. Ma se non l'accetta, la sofferenza ed il castigo non lo guariranno moralmente; ci sarà soltanto la riordinazione elementare, esistenziale, la rimessa in linea con il tutto, che è l'essenza della sanzione. È la finalità di questa che sarà stata frustrata. Ci sarà stata una sofferenza *inutile...* » (52). Si ricordi la tesi di Maritain: l'azione peccaminosa inietta il nulla nel tutto dell'essere; questo reagisce esercitando una pressione sul vuoto fatto, che è la pena.

Ci si può ancora domandare: come è possibile che una tale pressione ristabilisca l'equilibrio? Il « principio metafisico di Archimede » pecca forse nel suo elemento fisicista. Si pensi infatti ad una bollicina d'aria introdotta in un liquido: questo rappresenterebbe l'ordine dell'essere, quella la negazione e l'imperfezione del peccato. Nell'ordine fisico la pressione esercitata dal liquido sull'aria — che subisce e « soffre » l'« oppressione » — ristabilisce nuovamente l'equilibrio del liquido. Quello che nell'ordine fisico si verifica per un semplice spostamento di parti, può avvenire forse nell'ordine ontologico-morale, quando il peccato costituisce un autentico nulla in seno all'essere, come dice lo stesso Maritain? Nell'esempio addotto, al liquido non viene tolto nulla; soltanto gli s'impone una nuova forma di equilibrio. Nel caso del peccato, all'essere stesso manca qualcosa e come è possibile che la sola pena inerente (o conseguente) il disordine del peccato, qualora non vi sia l'abolizione della colpa, possa reintegrare l'ordine dell'essere? Non è del tutto evidente l'idea di Maritain che la pena afflittiva equilibri nuovamente la creazione per un meno introdotto nell'autore del male (53).

Se ascoltiamo P. SERTILLANGES, troviamo la sua risposta atta a suscitare nuovamente il problema, più che a risolverlo definitivamente. Pur non avendo sviluppato ampiamente il tema dell'ordine staticamente considerato, quando si domanda perchè il *malum poenae* possa produrre un bene, si richiama a quello per dirci qual'è la funzione della pena.

L'argomentazione si riduce ad un'affermazione generale: dalla sintesi di due mali, della colpa e della pena, si ha il bene dell'ordine (54). « Il peccato è un male; la sua sanzione presa in sè, è un altro male, ma che il peccato sia così sanzionato è un bene, in quanto manifestazione di un ordine di cose retto dalla giustizia » (55). La sanzione penale non è tanto rimedio del peccato, che non scompaia senza una interiore penitenza, quanto « del disordine che seguirebbe al peccato se la reazione dell'ordine non comprimesse la volontà peccatrice » (56).

L'idea di repressione del male senza annullarlo, ha suggerito a D. VON HILDEBRAND una buona approssimazione sul compito riparatore della pena. L'Autore si pone esplicitamente la questione: che cosa cambia nel mondo

(52) *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, p. 186.

(53) *Ibid.*

(54) *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* (1946), p. 414.

(55) *Ibid.*

(56) *Ibid.*

quando il colpevole viene punito? La colpa « viene in qualche modo *paralizzata* » (57). Sopprimendo la pena, non soltanto la colpa rimarrebbe senza risposta, ma bisognerebbe ammettere una « vittoria metafisica del male » (58). P. Betschart, che accetta questo punto di vista, reca l'immagine di un cataplasma applicato alla ferita: la ferita non viene rimarginata, cessa però di sanguinare. Il male, senza quella applicazione, avanzerebbe: viene invece « fermato », « paralizzato » dalla pressione esercitata dal cataplasma (59). Hildebrand può quindi affermare che la pena in sé distrugge un non-valore (*Unwert*), che non è il risanamento della colpa, ma che potremmo chiamare la « via aperta al male », ponendo un impedimento alla colpa, ciò che costituisce un nuovo valore (60).

Come si vede, si tratta di una barriera che la pena oppone al peccato. Ma si può dire in questo modo che l'ordine trionfi? Hildebrand parla di una « risposta vittoriosa » della pena contro il male, che pur supponiamo sempre presente, escludendo il pentimento; e poco dopo troviamo l'affermazione che la pena « vince » il male (61).

Queste espressioni si ricollegano alle altre comunissime dello « splendore della giustizia », del « trionfo dell'ordine » che si possono riscontrare specialmente fra quei teologi che difesero o difendono una *reprobatio antecedens negativa*, che avrebbe come motivo la manifestazione della giustizia (62).

Questo è tuttavia un punto che dev'essere molto meditato. Sarà una difficoltà che vogliamo presentare al termine di queste pagine: se è facile comprendere che la pena è il riflesso e il *signum* di un disordine che soggiace, più difficile ci sembra spiegare come essa costituisca già una vittoria dell'ordine sul disordine, una sua reintegrazione, nel caso appunto che la pena colpisca una volontà, che rimane ribelle all'esigenze dell'ordine.

Chiudiamo intanto questo paragrafo con alcuni rilievi di P. ANDRÉ MARC, il quale si sofferma con particolare acutezza sul risultato negativo proprio del peccato che introduce una divisione in seno all'essere, divenendo così pena per il soggetto, la quale più che un rifacimento dell'ordine, si presenta piuttosto come una semplice espressione dolorosa del disordine. La sua conclusione sarà: « *Cette division, cette contrariété de l'être et de l'agir est l'œuvre et la sanction du péché. La conscience déchirée, la voilà!* » (63).

(57) Zum Wesen der Strafe, p. 7: « (Die Schuld) wird in eigener Weise durch die Strafe paralytiert ».

(58) Ibid.

(59) BETSCHART, Das Wesen der Strafe..., pp. 75-76.

(60) « Wir können sagen: Durch die reine Strafe wird ein Unwert zerstört bzw. ein neuer Wert geschaffen » (Art. cit., pp. 7-8).

(61) Art. cit., pp. 7, 8.

(62) Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, De Deo Uno, 1950, pp. 543-547: « De motivo re-

probationis negativae ». « Propositio obscurior totius quaestionis est: Deus permittit impenitentiam finalem plurimum (v. g. mali latronis potius quam alterius) ut poenam praecedentium peccatorum quae de facto non remittentur, propter maius bonum ad quod pertinet manifestatio splendoris infinitae iustitiae. Haec propositio quidem est obscurissima, sed ad eam facilius tenendam, etc. » (pp. 544-545).

(63) Dialectique de l'agir, Lyon, Vitte, 1949, p. 514.

Benchè le concezioni morali dell'Autore si connettano strettamente con una impostazione particolare del problema ontologico e psicologico (64), le pagine sul carattere intrinseco della sanzione sono pienamente intelligibili in se stesse.

P. Marc riprende felicemente la terminologia di Durkheim, che distingue la pena annessa al delitto con un legame *sintetico* (per una scelta arbitraria di un mezzo che *ab extra* si applichi al colpevole per punirlo) dalla pena che *analiticamente* si deduce dalla mancata unità interiore di un essere (65). Nell'unità e nell'ordine la ricompensa, nella molteplicità e nel disordine il castigo.

L'esempio di un organismo animato è eloquente; l'armonia interna delle varie funzioni ed il perfetto raccordo con l'universo esteriore costituiscono uno « stato di giustizia », che non differisce sostanzialmente da quella attuata razionalmente, e non per una sola spontaneità vitale, dall'uomo giusto. L'unità interiore di un essere che lo installa nel cuore dell'essere costituisce la ricompensa perfettamente beatificante (66). Al contrario, il voler piegare anche una sola parte dell'universo verso di sé, come ad un nuovo principio dell'ordine, porta ad una rottura con se stessi e col tutto; e qui è la radice e la consumazione di ogni pena.

L'esercito che è sconfitto nel momento stesso dello sbandamento delle sue truppe è un esempio sviluppato da P. Marc e viene a confermare l'idea che la pena è la stessa violazione dell'ordine o almeno una sua immediata conseguenza. Il capitolo sulla *Sanzione della Dialectique de l'agir* non ci offre a dir il vero una formulazione netta del problema, se il peccato possa veramente dirsi pena a se stesso, come fece Deman nel riferire il dibattito fra Scoto e il Gaetano. Se l'Autore afferma che « il delitto stesso è il nostro supplizio » (67), parla anche dei nostri atti malvagi che sono « autori » delle pene (68). In ogni caso, si tratta sempre di una sanzione penale richiesta da un concatenamento di cause, che non esige un intervento specifico della Giustizia Divina. Marc lo scrive apertamente approvando la tesi blondelliana sulla condizione dei dannati, che non è dovuta a nessun « costringimento esteriore ».

### 3. Dio, Causa dell'ordine, è causa della pena?

Dopo aver considerato in un primo momento l'insegnamento di coloro che pongono la pena come risultato naturale della mancanza dell'ordine (§ 1) ed aver esaminato i vari tentativi fatti per chiarire la funzione reintegratrice dell'ordine attribuito alla pena stessa (§ 2), non ci rimane che interrogare

(64) Cfr. *Psychologie Réflexive*. Paris, Desclée, 1949, e *Dialectique de l'Affirmation*, 1952.

(65) *Dialectique de l'agir*, p. 508.

(66) *Op. cit.*, pp. 508-510. « En tant que

saint, il entre au cœur de l'être » (p. 509).  
« ... le juste et le saint jouissent de l'existence authentique » (p. 510).

(67) *Op. cit.*, p. 510.

(68) *Op. cit.*, p. 517.

quegli autori che pensano di giungere a Dio come alla causa estrinseca della pena vendicativa, senza uscire dalla visuale del peccato inteso come *violatio ordinis*.

C'è senza dubbio un accordo generale nel risalire dall'ordine a Dio, mediante il principio di causalità: l'ordine delle cose dipende da Dio come il loro essere. Mentre però secondo alcuni, come già si è visto, ciò significa semplicemente che Dio crea un essere e l'insieme degli esseri armonicamente compatti, così che un qualsiasi attentato alla loro unità sia l'unica causa della loro pena, altri « colorano » l'argomento nel modo seguente: Dio deve *tutelare* l'ordine, come Sapientissimo Legislatore. Al Legislatore compete infliggere pene ai trasgressori. Quindi Dio per salvaguardare l'ordine, punirà (prima o poi) il disordine del peccato.

La visione di Dio come Legislatore preferiamo però considerarla a parte, quando si studierà il peccato come violazione della legge divina. Certo, la legge è ancora una forma dell'ordine, ma siccome essa è stata di fatto studiata per lo più sullo sfondo giuridico della legge che emana dall'autorità dello Stato, almeno per quanto riguarda la sua sanzione penale (69), dedicheremo in seguito alcune pagine alla trasposizione delle categorie giuridiche nell'azione del Governatore Supremo.

Se si considera perciò l'ordine delle cose secondo la linea ontologica e statica, non si riscontrano che formule generiche che attribuiscono la pena a Dio come alla Causa dell'ordine (70).

Tenendo presente invece l'ordine nel dinamismo degli esseri che tendono al loro fine, qualche studioso ha notato che il rapporto fra la creatura razionale e Dio, a differenza delle semplici « cose », diventa una comunione cosciente ed una libera donazione, a cui Dio non risponde in forza di uno scatto automatico di leggi puramente oggettive, ma con una altrettanta libera donazione o rifiuto di sè.

Come già P. Sertillanges, E. GILSON imposta il problema della sanzione nell'ambito degli esseri inferiori all'uomo, dichiarando esplicitamente che « il rapporto vero dell'atto alla sanzione che s'aggiunge, *appare meglio* nel dominio degli esseri puramente naturali, cioè di quelli che agiscono in virtù della loro sola forma naturale e non in virtù di una volontà » (71). È sufficiente osservare gli effetti prodotti su di un corpo animato o inani-

(69) E. Gilson afferma molto opportunamente: « Troppo spesso la ricompensa ed i castighi sono considerati degli ausiliari accidentali del progresso morale, simili a quegli artifizii ai quali i legislatori ricorrono per incoraggiare gli uomini al bene e distornarli dal male. Lo spettacolo della legge umana e dell'azione sociale, dove... le sanzioni assumono effettivamente un tale compito, ci vela la loro vera natura ed il posto che occupano nell'ordine universale ». Cfr.

*Le Thomisme*<sup>5</sup>, Paris, Vrin, 1945, p. 373.

(70) Cfr. M. BRUGGER, *Schuld und Strafe*, p. 90: « Il principio estrinseco da cui proviene la pena, il potere che è autorizzato a punire è Dio... Ogni ordine morale e sociale hanno la loro ultima radice e la loro fonte più profonda in Dio e perciò è Suo compito mantenere l'ordine... ». V. anche G. FRIEL, *Punishment in the Philosophy of S. Thomas...*, p. 147.

(71) Cfr. *Le Thomisme*, pp. 373-374.



mato dal suo rapporto di armonia o disarmonia fra le sue parti e con l'ordine generale dell'universo « per avere sotto gli occhi concretizzato ed in qualche maniera materializzato, tutto l'essenziale di quello che sarà la sanzione morale » (72).

Questo era il panorama descritto abilmente da P. Sertillanges. Gilson compie un passo avanti, che aggiunge una nota di estrinsecità al premio ed al castigo nella relazione esistente fra Dio e l'uomo. « La sola differenza tra l'effetto della legge naturale e la sanzione è che la prima risulta naturalmente dall'osservanza o dalla trasgressione della legge, mentre la seconda è l'effetto di una volontà che risponde ad un atto di volontà. Il bene che, nell'ordine dei corpi, sgorga necessariamente da un'attività conforme alla legge naturale, Dio lo conferisce liberamente alla volontà dell'uomo che l'ha liberamente osservata. Il male che subisce necessariamente un corpo disordinato, Dio lo infligge liberamente alla volontà malvagia dell'uomo che si è liberamente rivolto contro l'ordine. Questo carattere *voluto* della ricompensa o del castigo è anche ciò che fa del bene e del male subiti dagli individui delle sanzioni propriamente dette » (73). *Le thomisme* non può mancare di riferirsi anche in questo punto a S. Tommaso. Ed il testo citato conferma realmente l'aspetto libero e volontario di Dio Rimuneratore. Dopo aver stabilito il parallelo fra il bene che appartiene necessariamente agli enti della natura inseriti nel loro ordine ed il bene che risulta nell'uomo volontariamente osservante della sua legge, S. Tommaso sospende quasi bruscamente il paragone, dicendo che nell'uomo ciò non avviene « *velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari* » (74). Lo stesso deve dirsi del male punito da Dio.

In questa prospettiva il premio ed il castigo implicano veramente un elemento che deriva dalla libertà divina.

S. Tommaso però ha espresso in un'altra occasione, che Gilson poteva ricordare, lo stesso pensiero, con la differenza che la condotta di Dio appare più conforme alla *ragione* che alla *volontà*.

Parlando della causa dell'accecamiento ed indurimento che Dio infligge al peccatore come pena del suo peccato, S. Tommaso espone un'analogia che intercorre fra l'illuminazione di Dio rispetto al peccatore chiuso alla grazia ed il sole che non riesce a penetrare uno spazio totalmente chiuso. Mentre l'oscurità dell'ambiente è dovuta esclusivamente alla chiusura della finestra, poichè il sole è ben lontano dal ritirare i suoi raggi *suo iudicio*, cioè prendendo coscienza dell'impedimento, Dio *proprio iudicio* non infonde la Sua

(72) *Ibid.*, p. 374.

(73) *Ibid.*, pp. 374-375.

(74) C. G., III, 140: « *Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur necessitate naturae conservatio et bonum ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur,*

*ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri* ».

grazia dove trova l'ostacolo. « *Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit* » (75).

Il commento dei Salmanticensi è degno di nota: essi mettono l'accento sull'aspetto negativo della privazione della grazia. Essi riconoscono facilmente che « *poena ista, de qua loquimur, non emanat physice de facto, quia cum sit negatio et carentia, non indiget emanatione, sed adest se ipsa, eo ipso quod impediatur* ». In che senso allora si può dire una pena inflitta da Dio? Essi ritengono che non sia necessario nessun influsso fisico, nemmeno indiretto. Dio non eserciterebbe che una causalità morale, in quanto « *approva, definisce e determina* » come pena la privazione della grazia (76). Ecco la spiegazione dell'espressione tomista « *suo iudicio* » che qualificava l'illuminazione di Dio, opponendola a quella del sole.

Se l'esempio portato dai Salmanticensi ha un sapore tutto giuridico (Pietro di fatto si trova fuori della sua patria, impossibilitato a ritornare; scoperto colpevole, il giudice determina e decreta che quella situazione diventi la sua pena, la pena dell'esilio) il valore speculativo della loro soluzione è notevole: Dio non fa che compiacersi di un ordine che si identifica con la Sua Sapienza, secondo cui « *è una cosa buona che non abbia la grazia colui che non la vuole avere* » (77).

La pena di una tale privazione connota allora l'elemento estrinseco della libera volontà di Dio, come vuole Gilson, la quale si risolve però nell'assentimento e nell'approvazione dell'equilibrio degli esseri, che rispecchia l'infinita Sapienza divina. È quello che del resto l'Autore confessa apertamente. Dopo aver detto infatti che è il « *carattere voluto* » della ricompensa e del castigo che fa del bene e del male ricevuto delle sanzioni propriamente dette, subito aggiunge: « *ma ciò non ci deve far dimenticare che nell'uno e nell'altro caso, non v'è niente di più in una sanzione che la stretta osservanza della legge, la soddisfazione dell'ordine e la realizzazione di un equilibrio perfetto tra gli atti e le sue conseguenze* » (78).

Questo punto di vista è pienamente accettato da DOM O. LOTTIN nella *Morale Fondamentale*, rispondendo ad un attacco che, secondo lui, M. B. ROLAND-GOSSELIN avrebbe rivolto direttamente contro Gilson, scrivendo: « *la sanzione non è una conseguenza naturale dell'azione; ma una disposizione*

(75) I-II, 79, 3 c.

(76) « *... quamvis nullus importetur influxus physicus, adhuc indirectus, importatur tamen quaedam causalitas moralis sufficiens, ut Deus dicatur auctor ipsius poenae: huiusmodi inflictio illi tribuatur, quatenus eam approbat, definit, et determinat* ». *Cursus Theologicus*, t. VIII, p. 5, n. 4.

(77) In I sent., D. 40, q. 4, a. 2: « *Cum*

*enim Deus non velit nisi bonum, non vult istum carere gratia nisi secundum quod bonum est. Sed quod iste careat gratia, non est bonum simpliciter; unde hoc, absolute consideratum, non est volitum a Deo. Est tamen bonum ut careat gratia, si eam habere non vult, vel si ad eam habendam negligendam se praeparat, quia iustum est, et hoc modo est volitum a Deo* ».

(78) *Le thomisme*, p. 375.

volontaria e legittima del legislatore » (79), perchè « è fra Dio in persona e la persona umana che si stabilisce il legame morale » (80).

Dom Lottin nota anzitutto che in questa osservazione è implicata la tesi del fondamento dell'obbligazione morale. Noi studieremo effettivamente in un prossimo articolo l'influsso esercitato dalle diverse opinioni in materia su di una concezione intrinsecista od estrinsecista della pena. Lottin invece non ha difficoltà a sottoscrivere la tesi di M. B. Roland-Gosselin, qualora la si applichi al piano soprannaturale. « D'altra parte, gli sviluppi apportati da Roland-Gosselin dimostrano che egli si pone dal punto di vista teologico e che egli ha presente la sanzione soprannaturale, che, a sua volta, suppone la istituzione positiva dell'ordine soprannaturale » (81).

Quale novità recherebbe quindi l'ordine della soprannatura alla dottrina del castigo?

Se per Sertillanges, che coglieva l'aspetto ontologico delle cose, « il dinamismo interiore soprannaturalizzato non diventa esteriore » (82) al dinamismo naturale, P. DE LETTER ha messo in evidenza anche l'aspetto morale dell'azione umana elevata dalla Grazia, sviluppando così il lato estrinseco del premio e del castigo (83).

Il punto che c'interessa costituisce il nucleo stesso del libro che vuole unificare in sintesi l'aspetto ontologico e l'aspetto morale (84) dell'azione meritoria dell'uomo (85).

Per un'azione naturale come per quella soprannaturale, Dio conferisce una forma inerente al soggetto che lo proporziona al suo fine. L'azione meritoria soprannaturale implica perciò un dato ontologico che eleva la natura, la ordina al fine e la rende atta a meritare il raggiungimento (86).

Ma perchè la creatura soprannaturalizzata « merita » soltanto il raggiungimento del fine? Non si tratta forse di una « nuova creatura », perfettamente costituita, capace di sviluppo (*augmentum*) e tesa verso il suo termine, che ormai le è diventato « naturale »?

De Letter introduce qui una distinzione. « *Finis autem ille, cum sit supernaturalis, superat vires proprias tendentis, quodammodo etiam ubi ex*

(79) *La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1928, p. 84. Non ci è stato possibile consultare il volume. Ci serviamo perciò dei riferimenti di Lottin, in *Morale Fondamentale*, p. 509, n. 1; p. 128, n. 1.

(80) *Le doctrine politique...*, p. 75 (presso Lottin, *op. cit.*, p. 128, n. 1).

(81) *Morale Fondamentale*, p. 509, n. 1.

(82) *Somme Théologique*, p. 274.

(83) Cfr. P. DE LETTER, *De ratione meriti secundum Sanctum Thomam* (« *Analecta Gregoriana* », XIX), Romae, P. U. G., 1939.

(84) De Letter parla quasi sempre di aspetto « giuridico » del merito, identificando però il termine « giuridico » con « morale ». *Op. cit.*, p. 149.

(85) Quanto si dice circa la correlazione fra merito e premio vale, per l'Autore come per S. Tommaso, anche per il binomio demerito-castigo. Si tratterà di vedere se la via che conduce all'estrinsecità del premio sia la stessa che conduce all'estrinsecità del castigo.

(86) *Op. cit.*, *passim*, specialmente la II Parte, pp. 48-104.

gratia operatur ad finem » (87). Si tratta di determinare la natura della tendenza al fine soprannaturale. Nell'anima del giusto v'è un doppio principio: la natura elevata dal dono creato della grazia e il dono increato dello Spirito Santo. Se si considerano *per modum unius* si ha — secondo De Letter — il « principio completo » del movimento soprannaturale, che causa *effective* il possesso del fine, il quale non potrà dirsi strettamente parlando « premio », « *cum praemiari sit propter meritum ab alio acquirere* » (88).

Se si prescinde invece dall'inabitazione dello Spirito Santo, l'uomo, considerato sempre nel suo stato di elevazione, rimane certo intimamente orientato al fine soprannaturale, che è anzi già incoativamente posseduto per la grazia: tuttavia, a differenza degli *habitus* naturali, che aumentano per un vero influxo causale da parte degli atti che da essi procedono, l'atto soprannaturale « merita » soltanto l'aumento della grazia e conseguentemente anche il fine diventa oggetto del merito. « *Exterius redditur* » merito (89).

Possiamo così distinguere tre tipi di nature rispetto alla loro tendenza al fine:

1) la natura di un agente non elevato ad un fine soprannaturale, che in forza dei suoi principi interni, sia pure nell'ambito del Concorso generale della Causa Prima, si sviluppa e raggiunge il fine, la perfezione della sua forma, che non gli è perciò « data in premio »;

2) la natura elevata che *per* l'inabitazione dello Spirito cresce nella direzione del fine, raggiunto in grazia del dinamismo interiore dello Spirito increato e che rimane perciò il termine necessario e conseguente di un anteriore sviluppo;

3) la natura elevata, considerata col solo dono creato della grazia, che non è causa *efficiente* della crescita e del conseguimento del fine, ma soltanto li « merita » come dono di un Altro, che le si comunica quindi *ab extra*, anche se in piena corrispondenza ad un ordine di cose da Lui stabilito precedentemente.

La radice ontologica del merito esige perciò a sua volta il complemento morale estrinseco della donazione di Dio, che *premia*, causando il reale procedere verso il fine e la sua effettiva consecuzione.

Tutto ciò vale anche per il *demerito* proprio del peccato? De Letter lo lascia intendere ricorrendo frequentemente a brani di S. Tommaso, dove quanto si dice circa il premio vale proporzionalmente anche per il castigo (90). Anche il peccato allora non causa *effective* la privazione della grazia, ma soltanto *dispositive* e *demeritorie*. Per questa via si giunge all'idea di una pena inflitta vendicativa (91).

(87) *Op. cit.*, p. 140.

(88) *Op. cit.*, p. 38. Per ciò che stiamo esponendo: pp. 77-78; 81-82.

(89) *Ibid.*

(90) *Op. cit.*, pp. 40-41; 139.

(91) Billot lo scriveva apertamente: « (Pri-

vatio gratiae) considerata absolute prout est physica destitutio radicalis principii supernaturalis beatitudinis, sic non habet causam nisi eum solum a cuius physico influxu pendet gratiae infusio et conservatio, et pro tanto ad poenam inflictam pertinere dicenda

Questo intervento punitivo si fonda su una disposizione estrinseca di Dio rispetto all'ordine delle cose oppure è in certo modo comandato da quello?

La diversità delle risposte dipende dalla soluzione che si adotta nel problema della ripugnanza fra peccato e grazia. Per coloro che ammettono soltanto un'impossibilità morale, Dio deve sottrarre la grazia *di sua volontà*, poichè l'ordine delle cose è in quest'ipotesi indifferente alla comprensione dei due termini.

L'altra opinione difende una assoluta e metafisica ripugnanza fra peccato e grazia, di modo che Dio « viene necessitato » a sottrarre la grazia, *ex natura rei* impossibile col peccato. In questa prospettiva non si potrebbe dire che il peccato esclude anche *effective* la grazia?

La sentenza ricordata attribuisce al peccato una disposizione contraria alla grazia ed un demerito. Si può dire che sia una *sententia communis*? Diremmo piuttosto che è *de facto communior*, in quanto presso i teologi moderni il problema è raramente posto (92).

La questione invece, occasionata da un'affermazione di S. Tommaso (93), ha impegnato a lungo GIOVANNI DA S. TOMMASO (94), SUAREZ (95) ed i SALMANTICENSIS (96). Questi ultimi con Giovanni da S. Tommaso sostengono che, mentre il peccato abituale si oppone *immediatamente e formalmente* alla grazia santificante, il peccato attuale vi si oppone *effettivamente e mediamente*. « *Producit enim privationem gratiae, quae formaliter immediate gratiam excludit... Et similiter interpositio corporis opaci... opponitur (luci) physice effective, quia introducit umbram formaliter privative luci oppositam...* » (97).

A differenza dell'atto soprannaturale che causa soltanto *meritorie* e non *effective* l'aumento della grazia e il raggiungimento del fine soprannaturale — verità presentata con lucidità da P. De Letter — l'atto peccaminoso, almeno secondo una sentenza probabile, si oppone con un diretto influsso causale alla diffusione della grazia, che viene *impossibilitata* formalmente a comunicarsi mediante la posizione dell'ostacolo.

Non è necessario seguire l'intera discussione dei Salmanticensis. Si notino

est » (*De personali et originali peccato*, p. 78).

(92) Cfr. BILLOT, l. c.; BERAZA, *De Gratia*<sup>2</sup>, p. 820.

(93) II-II, 24, 10 c.

(94) Cfr. In II-II *De caritate* (a cura di A. Mathieu - H. Gagné), Les Presses Universitaires, Laval, Quebec, 1953. Cfr. Disp. X: *De amissione caritatis et gratiae*. Art. I: « *Utrum peccatum mortale non solum demeritorie, sed physice repugnet caritati, ita ut in nullo instanti simul esse possint?* » (pp. 161-180).

(95) *Opera omnia*, t. IX, L. XI, c. IV: « *Utrum peccatum mortale effective gratiam expellat, vel quomodo* » (pp. 651-659).

(96) *Cursus Theologicus*, Tractatus XV *De justificatione impiorum*, Dubium III: « *Utrum peccatum mortale actuale, et gratia habitualis simul de facto in aliquo instanti coexistant* » (pp. 350-366), dove notano espressamente: « *... investigando, an gratia et praedictum peccatum simul coexistere possint... apparebit, utrum ex natura sua mutuo sibi repugnent, vel id tantum habeant ex dispositione extrinseca Dei: et obiter etiam constabit, quo causalitatis genere se invicem expellant* » (*ibid.*, p. 350). Cfr. ancora Dubium IV: « *Utrum peccatum mortale, et gratia valeant de potentia absoluta simul in eodem subjecto coexistere* » (pp. 366-395).

(97) SALMANTICENSIS, t. XV, 363, n. 92.



tuttavia le repliche a due obiezioni, che ci aiutano a definire meglio il carattere estrinseco della privazione della grazia, pena del peccato.

La prima dice che se il peccato rende la persona indegna della grazia, Dio potrebbe, assolutamente parlando, non badare a questa indegnità. Quindi il peccato per natura sua non comporta il ritiro della grazia. Si risponde dicendo che ciò avverrebbe soltanto nel caso che si ammettesse fra la colpa e la mancanza della grazia un nesso morale-demeritorio, mentre ciò viene precisamente escluso, ammettendosi un influsso fisico efficiente (98).

La seconda obiezione è di indole metafisica. Ci può forse essere qualcosa nella creatura che « obblighi Dio assolutamente » a porre o a sospendere un'azione? I Salmanticensi non esitano a rispondere affermativamente, con una clausola.

« ... licet Deus non possit absolute necessitari ad eliciendum, vel suspendendum actionem; necessitari tamen valet ex aliqua suppositione ipsi libera. Sic enim ex suppositione, quod communicet materiae formam cadavericam, necessitatur suspendere concursum conservativum formae viventis, quae in materia praeexistebat... Et ita contingit in praesenti, nam gratia et peccatum nequeunt in eodem subiecto componi; unde si Deus vult permittere peccatum, necessitatur consequenter suspendere concursum gratiae conservativum » (99).

Se l'opinione è vera — in ogni caso essa conserva il suo grado di probabilità — si deve concedere che la pena consistente nella privazione della grazia, pur avendo anche Dio come autore, non è *totalmente estrinseca*. Dio certo rimane trascendente l'ordine creato, ma la sua *azione privativa* (100) necessitata dalla libera opposizione di una causa creata, si potrebbe dire *intrinseca ed immanente* alla defezione del peccatore. Dio si rifiuta di applicare il quadrato al cerchio, perchè la quadratura del cerchio è impossibile. Dio *infligge* la privazione della grazia, perchè l'uomo *prior natura* la rifiuta (101).

Appare di conseguenza che la pena in questo caso non è propriamente parlando inflitta *per* una colpa, ma è un'unica ed identica privazione causata *e* dalla colpa *e* da Dio. « *Nequit enim unus conceptus ab alio realiter separari, cum sint realiter unica eiusdem formae privatio, ut ex se liquet* » (102).

(98) *Op. cit.*, pp. 391-392.

(99) *Ibid.*

(100) Si veda ad es. presso Billot (*op. cit.*, p. 78) come l'azione di Dio nella privazione della grazia si risolva in un non-agire: « *poenae vero inflictae causa efficiens non est nisi Deus, large nunc (= in casu privationis gratiae) sumendo rationem effectivis, prout se extendit etiam ad eas privationes, quarum aliquis est auctor, non quidem agendo, sed potius non agendo* ».

(101) Cfr. PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, Romae, 1878, p. 568: « *Privatio*

*gratiae spectari potest prout est cessatio amicitiae Dei erga hominem, et prout est cessatio amicitiae hominis seu debitae rectitudinis hominis erga Deum... Proprie vero cum privatio dicitur, intelligitur carentia amicitiae prout est ab homine libere abiciente eam. Porro ex iis duobus actibus qui intercedunt, actus hominis est prior natura quam actus Dei; ideo enim Deus inimicus est homini, quia homo inimicum se ipsi constituit* ».

(102) SALMANTICENSES, p. 392.

In che senso si verifica allora la nozione di pena vendicativa estrinseca (male inflitto *ab extra* per vendicare la colpa) nella privazione della grazia?

Essa si verifica *imperfettamente* per due ragioni: 1) la privazione, in quanto si riferisce a Dio, causa estrinseca dell'ordine, è *assolutamente determinata* dal disordine intrinseco della creatura; 2) la privazione della grazia, considerata dalla parte di Dio, non è un altro male imposto *per* la colpa, ma è la stessa privazione inerente al *malum culpae*, che è *natura prius* della sottrazione da parte di Dio.

Alla privazione di Dio nella pena del danno dopo la morte ed in genere alla punizione del peccato nell'Inferno speriamo di poter dedicare in seguito uno studio particolare.

Prima di dare uno sguardo sintetico al cammino percorso, dobbiamo ritornare, come dicemmo, al saggio di HILDEBRAND sull'essenza della pena (103). L'indole di questo lavoro suppone particolari soluzioni di diversi problemi fondamentali. Per questo ne trattiamo a parte.

Due punti acquistano per noi un particolare significato, oltre al fatto che lo scritto dell'A. abbia dato occasione a P. Betschart di scrivere il suo interessante *Das Wesen der Strafe*: 1) l'essenza della pena include l'atto della sua inflizione *ab extra*; 2) l'idea di Dio è il necessario presupposto metafisico dell'idea di pena.

Anche Hildebrand prende le mosse dagli esseri in quanto costituiscono un tutto *ordinato*. Egli parla esattamente di un mondo di valori, fra loro gerarchizzati, cui compete, indipendentemente dalla *risposta* concreta che può venir loro data, una risposta ideale-oggettiva (104). In questa linea di essenziale corrispondenza fra i valori c'è pure il principio secondo cui « ad ogni colpa morale è dovuta (*gebührt*) una pena » (105).

Venendo alla risposta determinata che una persona deve dare al non-valore della colpa, Hildebrand constata come in questo caso — a differenza delle risposte ai valori, come l'amore, l'entusiasmo, l'onore, che si risolvono in una qualità soggettiva della persona che prende posizione (*nur eine Stellungnahmequalität in der stellungnehmenden Person*) (106) — la risposta verso la colpa comporta necessariamente qualcosa che tocca il colpevole, implica un'azione contro di lui. La pena comprende perciò nella sua essenza l'infliggere un male al colpevole. Quel male che seguisse necessariamente alla colpa non ha ancora il carattere di risposta, non può ancora dirsi pena, ma soltanto quello che è inflitto *per la colpa*. « *Das als Strafe verhängte Übel wird durch das Verhängen zur Strafe* » (107). « Il nesso causale (fra

(103) *Zum Wesen der Strafe*, « Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft », 32 (1919), pp. 1-14.

(104) Per la teoria dei « valori » e della « risposta ai valori » cfr. *Die Idee der sittlichen Handlung*, « Jahrbuch für Philoso-

phie und phänomenologische Forschung », III (1916), pp. 162-168.

(105) *Zum Wesen der Strafe*, p. 3.

(106) *Ibid.*

(107) *Art. cit.*, p. 12.

la colpa ed un male che ne derivi necessariamente) non ha nessun significato nei riguardi della pena » (108).

Chi potrà dare una risposta *adeguata* alla colpa? Solo colui, dice l'A., che possa valutare la colpa nell'intero ordine universale dei valori e questa persona non può essere che Dio (109). Ne segue che l'idea di Dio è il presupposto necessario della pena.

La critica fondamentale che muove P. Betschart, il quale discute a più riprese nella sua dissertazione il pensiero di Hildebrand (110) è la seguente: non c'è motivo di negare alla semplice *risposta oggettiva* dell'ordine violato un vero e proprio carattere di pena. La reazione causata dal disordine, direttamente ad esso collegata, è un vero male dovuto *per* la colpa, indipendentemente dalla volontà del soggetto che dovrebbe, secondo Hildebrand, infliggere un nuovo male, intenzionalmente voluto come *risposta soggettiva* alla colpa. Conseguentemente, bisogna riconoscere, secondo Betschart, che « Dio ha già fondato nell'ordine della natura un efficace sistema penale interno », di modo che « la pena, ciò che in essa vi è di metafisico, non viene costituito attraverso l'atto che ne determina l'infrazione, ma risiede già oggettivamente in precedenza » (111). Non si risalga quindi a Dio « con un salto troppo lungo » (112), che dimentichi l'efficacia propria delle cause seconde.

L'ultimo giudizio sulla tesi di Hildebrand crediamo tuttavia non si possa dare, senza raggiungere le fonti del suo sistema morale. Il nucleo generatore del suo pensiero è compreso nel carattere personale e soggettivo proprio della risposta ai valori che la persona concreta dà, « aggiungendo » qualcosa di nuovo al valore oggettivo (113). Perciò la risposta concreta del soggetto al male della colpa non potrà consistere nel semplice riconoscimento di quel non-valore oggettivo, che è la pena, essenzialmente connessa alla colpa, ma dovrà « aggiungere » un qualche altro male per la colpa.

Non possiamo, com'è ovvio, intraprendere una critica in questo settore, che è troppo lontano dal nostro studio (114).

(108) « Die kausale Verknüpfung hat also für die Strafrelation als solche keine Bedeutung » (*ibid.*).

(109) « Poiché il valore della pena risiede proprio in questo carattere di risposta (*Antwortscharacter*)..., è strettamente connesso col senso della pena il fatto che essa possa venire inflitta da una persona, in quanto solo per una persona la pena può avere un valore. Ma non da una qualsiasi persona, sebbene da quella soltanto la cui Essenza coincide con l'ordine morale universale, la cui risposta solamente possiede questo significato cosmico; con una parola, essa può essere soltanto inflitta da Dio » (*ibid.*).

(110) *Das Wesen der Strafe...* Cfr. specialmente pp. 34-37; 56-64; 98-103:

« Die metaphysische Strafwürzel nach Hildebrand ».

(111) *Op. cit.*, p. 101.

(112) *Op. cit.*, p. 102.

(113) Hildebrand stesso veramente rinvia di sfuggita a queste premesse come non fossero essenziali per comprendere il suo concetto di pena, di cui si parla esclusivamente nel saggio citato. Si spiega così come Betschart prescinda nella sua critica, dalla dottrina generale dei « valori » di Hildebrand.

(114) Si può vedere *l'art. cit.*, *Die Idee der sittlichen Handlung*, pp. 164 ss., e il Capo III, p. 2, di *Liturgia e Personalità* (trad. G. Delugan), Brescia, Morcelliana, 1935: « La risposta ai valori nella liturgia », pp. 77-116.

## CONCLUSIONI

Ogni ordine violato dev'essere reintegrato da una pena. A questo centro comune tendevano le diverse indagini compiute dagli studiosi cattolici contemporanei, raggruppate in questo articolo.

Fino a che punto essi coincidono e dove incominciano le divergenze?

All'origine delle loro riflessioni c'è un'intuizione fondamentale che viene accolta unanimemente. Ogni essere è *uno* in sè e convive con gli altri esseri in un'unione ordinata. Ogni disordine fra le parti di un ente e tra i diversi enti fra loro si oppone al loro bene-essere, è un male. Se il disordine è cosciente e voluto si ha il *malum culpae*.

La colpa è già pena a se stessa? Mentre tutti convengono nella definizione tomista di pena — « *De ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro culpa inferatur* » (I-II, 46, 6, ad 2) — l'accordo permane nell'ammettere che alla colpa è sempre necessariamente connessa una pena, *concomitanter o consequenter* la stessa colpa, come ad esempio la privazione della grazia, il rimorso della coscienza, la tristezza.

Ma il peccato in sè può dirsi pena del peccato? La questione negli ultimi anni è studiata direttamente dal solo DEMAN, il quale opta per la soluzione tomista della *Summa* (II-II, 87, 2 c), secondo cui il peccato *nullo modo* è pena del peccato, perchè questo procede dalla volontà, mentre quella deve opporsi e contrariare la volontà. Una diversa posizione sembra implicita nelle affermazioni di SERTILLANGES, di A. MARC.

Questa discussione ha un notevole interesse nel determinare il carattere intrinseco della pena. Tuttavia non ha che un'importanza relativa nel piano del nostro lavoro. Infatti qualcuno potrebbe pensare che il peccato è pena a se stesso e richiedere inoltre per altre vie una pena vendicativa estrinseca. Altri potrebbero negare al peccato come tale una funzione penale e sostenere ugualmente che ogni penalità si risolve in una ripercussione *intrinseca* al disordine delle cause create, *concomitante o conseguente* il turbamento dell'equilibrio prodotto dalla colpa.

Ma a soffermarsi anche soltanto sulle necessarie conseguenze penose della colpa, da tutti ammesse, ci si affaccia una questione, che non pare ancora definitivamente approfondita dagli Autori studiati: la pena connessa con la colpa è forse unicamente il riflesso, il *signum* del disordine esistente, oppure costituisce già una reintegrazione dell'ordine?

Che la pena costituisca una « restituzione dell'ordine violato », è stato espressamente affermato, come si è visto, da Pio XII (115). Non sembra quindi che l'affermazione possa essere messa in dubbio.

(115) A. A. S., 49 (1957), p. 407.

Un'ulteriore spiegazione del fatto dovrà tener presente questo punto: se si può parlare di ristabilimento, di equilibrio in un ingranaggio che stritola l'intruso che si è intromesso, si deve spiegare come si possa parlare di equilibrio nell'ordine dell'essere, fino a quando è presente la colpa che ne è la negazione. Le onde originate dalla caduta di un sasso più che ricomporre l'equilibrio della massa acquee, le permettono di assumere una nuova forma di equilibrio, che comprende in sé *anche* il sasso caduto. Il turbamento prodotto dalla colpa invece, non consiste nell'immissione di un qualcosa di positivo, a cui si dovrà fare posto, ma consiste, come ha rilevato giustamente MARITAIN, in una privazione e negazione di essere. La *pressione* dell'essere sul vuoto introdotto dal peccato è certo penosa al colpevole, come vuole ancora Maritain, ma ciò non sembra essere altro che l'espressione e il sintomo del disordine o al massimo l'affermazione dell'esigenza del ristabilimento dell'ordine e non un reale assestamento delle parti.

La difficoltà che presentiamo si appoggia in particolare sulla considerazione dei vari tentativi fatti per spiegare la capacità di reintegrazione dell'ordine attribuito alla pena. Il paragrafo secondo svolge questo punto. Oltre le numerose generiche affermazioni, conosciamo gli sviluppi arrecati da Maritain, che non pare tuttavia evitare le difficoltà ora accennate.

Più soddisfacente invece è l'idea di paralisi (*Paralysierung*) a cui ricorre HILDEBRAND. Se non ci fosse la pena, se la colpa non avesse impedimento alcuno, il male dilagherebbe; l'assenza di ogni pena implicherebbe l'assenza stessa dell'ordine come qualcosa di assoluto, che *si fa* invece *sentire* quando viene toccato. La nostra istanza però rimane: l'ordine paralizza il peccatore, non come l'energia elettrica, che continua a sussistere fulminando colui che ne è venuto a contatto. La colpa priva l'ordine di qualcosa e fino a quando manca l'effettivo inserimento nell'ordine mediante la conversione, la pena non parrebbe essere altro che la voce dell'ordine stesso, che sollecita il ritorno delle varie parti, ciascuna a suo posto.

È A. MARC che sembra arrestarsi a quest'aspetto semantico della pena. Egli afferma, è vero, che la sanzione testimonia l'assolutezza dell'ordine morale, che non può violarsi impunemente; la colpa tuttavia ha violato realmente quest'ordine e la sola pena non può ancora rappresentare la vittoria sul disordine, essendone invece il semplice riflesso.

Il problema dell'efficacia riparatrice della pena non è assente in coloro che concepiscono il castigo *anche* come il prodotto di una causa estrinseca all'ordine, che interverrebbe così armato per ristabilirlo. Costituendo la pena vendicativa estrinseca l'oggetto immediato del presente studio, diamo in sintesi quello che si deve ritenere dalle pagine precedenti.

Si noti anzitutto come sia frequente il procedimento: Dio è la causa dell'ordine. Egli quindi *interviene* contro i trasgressori dell'ordine. Già ab-



biamo indicato lo schema giuridico latente in questo argomento, che presenta Dio come il Governatore, da cui *immediatamente* procede l'autorità e quindi anche la potestà punitiva. Questa dottrina verrà ripresa prossimamente, quando considereremo il peccato come violazione della legge divina. Chi invece risale a Dio come a causa estrinseca punitiva, tramite il solo principio di causalità, riconoscerà che il castigo divino non deve concepirsi necessariamente come *immediato*, ma è sufficiente un *influsso mediato*, che suppone cioè le reazioni naturali delle cause seconde. In questo senso parlano diversi autori, attribuendo la pena solo « ultimamente » a Dio (FRIEL) e dicendo d'altra parte che anche in un sistema ateo la pena avrebbe ancora ragione di essere, precisamente come frutto di un disordine fra le cose finite (BETSCHART).

La nota dell'estrinsecità nel premio e nel castigo incomincia ad apparire nell'*ordine dinamico naturale degli esseri razionali*. In questo settore, pur rimanendo il fine dell'uomo ancora in pieno possesso delle sue capacità naturali, al pari del seme che giunge ad essere pianta sviluppando le sue virtualità, col sorgere della coscienza e della libera adesione nell'attuazione del proprio destino, l'uomo merita da Dio una ricompensa (o castigo) *cosciente e voluta*, che premia (o castiga) lo sforzo. GILSON mette in evidenza questo dato, accentuando la volontà di Dio che risponde ad un atto di volontà. In realtà, però, la volontà divina non aggiunge nulla di nuovo a quanto è stato ottenuto mediante la libera adesione o violazione dell'ordine che regola il divenire umano. Dio, *suo iudicio* (S. Tommaso), corona l'attività dell'uomo, acconsentendo compiaciuto ai risultati inerenti all'osservanza dell'ordine delle cause create.

Bisogna giungere all'*ordine dell'azione soprannaturale* per scorgere un intervento più personale di Dio nel premiare come nel punire.

È necessario tuttavia in questo punto distinguere l'atteggiamento di Dio che concede il premio da quello in cui viene punito il peccatore. DE LETTER analizza l'aspetto gratuito dell'iniziativa divina che si offre in premio all'attività della creatura, la quale, prescindendo dall'inabitazione dello Spirito Santo, col solo dono *creato* della grazia, esercita un *influsso* meritorio e non causale-efficiente nel crescere della vita divina e nel raggiungimento dell'ultimo fine.

Se un analogo *influsso* di demerito viene attribuito da molti autori al peccato nel caso della privazione della grazia — particolarmente da coloro che vedono una opposizione di indole semplicemente morale fra il peccato e la grazia — abbiamo visto come esista un'opinione in alcuni grandi commenti sulla *Summa* (GIOVANNI DA S. TOMMASO, SALMANTICENSI) che difende una vera causalità fisica-efficiente del peccato nei riguardi della grazia.

Accettando questa opinione, si deve ammettere che la parte di Dio nella sottrazione della grazia, pur rimanendo estrinseca al peccatore, è

*determinata* dalla sua opposizione che ripugna metafisicamente con la grazia. Il gesto di Dio è conseguenza necessaria del disordine intrinseco del peccatore. La privazione della grazia dovuta al peccato allora non realizza che imperfettamente la definizione di pena vendicativa estrinseca, perchè il disordine interno alla creatura *prevale* e *s'impone* all'azione privativa di Dio, che non provoca *un altro male distinto dalla colpa*, ma semplicemente cessa di comunicarsi a chi non Lo può ricevere.

Il peccato considerato nel suo aspetto metafisico di violazione dell'ordine naturale e soprannaturale, non sembra dunque offrire un fondamento sufficiente per l'esistenza di una pena vendicativa estrinseca.

(continua)

ERALDO QUARELLO, S.D.B.

## GIURISDIZIONALISMO E GIANSENISMO ALL'UNIVERSITÀ DI TORINO NEL SECOLO XVIII

Su quest'argomento si accese trent'anni or sono una vivace polemica tra il gesuita padre Enrico Rosa ed il canonico Piovano, torinese. I termini della controversia sono ormai risaputi tra gli studiosi (1). Francesco Ruffini, che fu il primo a tirarne le somme, compiacente verso il Piovano, scrisse che questi mise *vittoriosamente fuori causa* la facoltà teologica di Torino (2): essa fu esente dalla taccia di Giansenismo. Inoltre, stando al Ruffini, non c'è nemmeno da sognare che in Piemonte nel '700 ci fosse un sustrato giurisdizionalista: « Il Piemonte faceva in quel torno di tempo la politica più supinamente curialista, che allora fosse in Italia » (3): l'Università di Torino fu dunque senza macchia giurisdizionalista e in particolare senza macchia gallicana.

La posizione del Ruffini fu controbattuta ancora da padre Rosa, il quale attirò l'attenzione su varie figure e documenti che denunciavano venature gianseniste nell'insegnamento universitario torinese del primo Ottocento. Le pagine scritte successivamente sull'argomento con più ampie prospettive dal Calcaterra e dal Codignola, la documentazione fornita dal Savio (4) e altri studi particolari non sono serviti a dirimere definitivamente la polemica Piovano-Rosa. Contro la tesi del Piovano proveremo che ci furono professori all'Università di Torino, i quali insegnarono il giurisdizionalismo ed il Giansenismo, particolarmente alla fine del '700 ed all'inizio dell'800.

(1) Sono stati ricapitolati da FRANCESCO RUFFINI, *I Giansenisti piemontesi e la conversione della madre di Cavour* (Firenze, 1942), pp. 4-5; GIUSEPPE USSEGLIO, *Il teologo Guala e il Convitto Ecclesiastico di Torino*, in « Salesianum », X (1948), n. 89; ERNESTO CODIGNOLA, *Illuministi, Giansenisti e Giacobini nell'Italia del Settecento* (Firenze, 1947), pp. 354-356. Più innanzi citerò gli articoli e quei brani che interesseranno l'Università di Torino.

(2) RUFFINI, *op. cit.*, p. 7. Mentre a pp. 6 s. aveva scritto in tono dubitativo: « I Giansenisti ci furono anche in Piemonte, e forse anche nell'Università: quanto meno, nella facoltà giuridica ».

(3) RUFFINI, *op. cit.*, p. 190.

(4) Le opere del Calcaterra, del Codignola e del Savio saranno esaminate più innanzi per quegli aspetti che possono interessare il nostro studio.

IL GIURISDIZIONALISMO ED IL GIANSENISMO NELL'UNIVERSITÀ DI TORINO  
SECONDO LA STORIOGRAFIA DEL GIANSENISMO PIEMONTESE.

La tradizione della vita ecclesiastica subalpina aveva riferito che il Giansenismo si era reso particolarmente vivo a Torino, dove, specialmente all'inizio dell'Ottocento, tentò d'insediarsi nella Facoltà teologica nella doppia forma di opposizione al probabilismo e di dubbio circa l'infallibilità pontificia (5). Ed è appunto su questa linea morale-domatica-disciplinare che si iniziò a studiare il Giansenismo in Piemonte.

Il primo a studiarlo su una base scientifica e documentaria fu il canonico ROMUALDO PASTÈ di Vercelli (6), il quale da una parte accetta la voce della tradizione, dall'altra si preoccupa di presentare l'antigiansenismo di Vercelli. Pastè mise in luce specialmente l'opera di vari difensori della fede, i quali sembrano intenti a combattere una eterodossia esterna, piuttosto che un errore abbarbicatosi in Piemonte. Tra i pochi documenti di attività non ortodossa segnalati dallo studioso, è da notare un trattato *De iure Principis in bona Ecclesiae*, trovato nell'Archivio Capitolare Eusebiano, scritto dall'abate Carlo Felice Busca della Rocchetta, che nel 1788 fu canonico della cattedrale di Vercelli e poi vicario generale della diocesi (7). Pastè trova che l'abate sostiene i principi di Van Espen contro la capacità che ha la Chiesa di possedere beni materiali. È un episodio del giurisdizionalismo piemontese, che lo studioso vercellese cerca di collocare prima del 1754 (anno in cui Clemente XIII condannò Cornelio Febronio) per potere così indurre una *buona fede* giustificativa a pro del suo concittadino di elezione. Ma il caso del Busca non è isolato. Nella conclusione alla sua dissertazione questi accenna ad un *clarissimus thesium auctor, cuius virtutes et doctrinam admiratus consuetudinis et amicitiae vinculo jungi nullo non tempore gloriabor*. Espressione che fa pensare ad un canonista, di cui il Busca era amico; forse — come insinua il Pastè — docente all'Università di Torino (8).

Ma l'interesse degli studiosi non venne attratto da questa minuscola traccia di febronianismo; essi preferirono esplorare il terreno giansenista, da cui speravano più allettante e vistoso bottino.

Si venne alla controversia tra padre ROSA e il canonico PIOVANO. La scintilla fu — come si sa — la biografia di Brunone Lanteri, scritta dal Piatti (9). Sia il Rosa nell'introduzione al libro (pp. X-XII), sia qua e là il Piatti esaltarono il retto sentire del Lanteri, il quale si pose a scudo della

(5) CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri...* (Torino, 1887), II, pp. 105-109.

(6) ROMUALDO PASTÈ, *Il Quietismo e il Giansenismo in Piemonte*, in « La Scuola Cattolica », XLIII (1915), pp. 179-204.

(7) PASTÈ, *art. cit.*, I. c., p. 204.

(8) PASTÈ, *art. cit.*, I. c., p. 204.

(9) TOMMASO PIATTI, *Il Servo di Dio Brunone Lanteri, apostolo di Torino, fondatore degli Oblati di M. V.* Introduzione del P. Enrico Rosa, S. J. (Torino, 1926).

Chiesa Romana proprio in tempi, in cui *tanta parte del clero piemontese* e persino *l'insegnamento universitario* negavano o contrastavano i diritti e le prerogative del Romano Pontefice.

Alle orecchie del canonico Piovano tali affermazioni suonavano accuse infondate e l'antico alunno dell'Ateneo torinese si adoperò per scagionare i suoi professori, i loro predecessori della Facoltà teologica e in genere tutto il clero piemontese dalle *calunnie* di giansenismo e di gallicanesimo (10).

Il padre Rosa riprese la penna per rispondere sulla « Civiltà Cattolica » con un articolo dal titolo: *Un Precursore dell'Azione Cattolica e la lotta contro il « Giansenismo » in Piemonte* (11). Non a caso pose tra virgolette la parola Giansenismo. Infatti tutto l'articolo tende a mettere in guardia il Piovano dalla distinzione fatta tra *Giansenismo, Gallicanesimo e simili*, che alla fine del sec. XVIII e all'inizio del XIX, pur essendo partiti da origini diverse, « vennero poi nella pratica confondendo spesso le loro torbide acque in un solo torrente di errore » (*ib.*, p. 151). Affermazione che, se da una parte mette in luce l'evoluzione del Giansenismo, dall'altra prospetta l'esistenza di un eventuale giurisdizionalismo sviluppatosi in Piemonte nel sec. XVIII indipendentemente dal Giansenismo e da correnti giurisdizionaliste venute a confluire nel Giansenismo.

Merito precipuo del Rosa, relativamente alla nostra questione, è l'aver denunciato la *colpa maggiore* dello studio torinese. All'Università padre Rosa rimprovera soprattutto di non aver sentito al vivo, nè di aver combattuto con vigore la minaccia del Giansenismo, resa grave dalla vicinanza colla Francia e dall'esempio della Liguria e più della Lombardia, soggetta al Giuseppinismo e infetta nella sua Università di Pavia. « Non diciamo che essa, come quella di Pavia, ostentasse di insegnare, particolarmente nella Facoltà teologica, le dottrine ereticali di Porto Reale e di Utrecht. Ma neppure, negli ultimi decenni del secolo XVIII e nei primi del XIX prese mai collettivamente quell'atteggiamento risoluto di opposizione e di lotta quale richiedevasi dal pericolo e dalla gravità degli errori dottrinali e pratici che si venivano diffondendo, sia nel dogma sia nella morale. Nè pare che l'Università vedesse il danno immenso delle anime, che ne derivava e che preparò allora il campo alla indifferenza religiosa » (12).

La linea pavida ufficialmente tenuta dall'Università appariva a coloro che la sostenevano pienamente giustificata (13). Ed ebbe i suoi vantaggi. Nondimeno sono innegabili i danni per l'ortodossia segnalati allora dal

(10) PIOVANO, *La facoltà teologica della R. Università di Torino e il Giansenismo*, in « Il Corriere di Torino », 10 giugno 1926; *Il Convitto Ecclesiastico di Torino*, *ibid.*, 17 giugno 1926; *A proposito di Giansenismo e Gallicanesimo in Piemonte*, *ibid.*, 14 luglio 1926; *La facoltà teologica di Torino e il Gallicanesimo*, *ibid.*, 24 luglio 1926.

(11) « La Civiltà Cattolica », 1926, IV, pp. 148-153.

(12) ROSA, *Il Giansenismo in Piemonte e la R. Università di Torino*, in « La Civiltà Cattolica », 1927, I, pp. 428-442.

(13) Si veda quanto scriveva a Roma da Torino l'abate Peyron, rettore dell'Università dopo la Restaurazione (ROSA, *art. cit.*, l. c., pp. 436 s.).



Lanteri e rincarati con maggiore prospettiva storica ai nostri tempi dal padre Rosa, nè può meritare un'adeguata giustificazione la poca percezione del momento storico, che nell'ultimo trentennio del Settecento richiedeva un atteggiamento più deciso (14). Una spiegazione (non una giustificazione!) la si trova nelle informazioni mandate a Roma dall'abate Peyron: anche dopo la Restaurazione ci furono nel corpo docente professori « gallicani », che l'Università non ebbe la forza d'allontanare (almeno tempestivamente) e i docenti di dommatica temevano una reazione degli antinfallibilisti (15).

L'apporto di documentazione e di analisi storica da parte di padre Rosa nei riguardi dell'Università torinese si può considerare chiuso e fissato negli articoli del 1927 e del 1931. In definitiva, non riuscendo a provare un insegnamento giansenista dalle cattedre di teologia, è ricorso ai professori di canonica (giurisdizionalisti) (16) e al professore di storia ecclesiastica Bessone (gallicano) (17). Per la facoltà teologica dovette accontentarsi di denunciare la presenza di elementi giansenisti nel suo collegio di teologi (18). Dal canto suo il Piovano poteva disculparsi in pieno l'insegnamento della morale, ch'era stato dettato da uomini integri, come il teologo Ghio, il teologo Agodino; e per il periodo prerivoluzionario estendeva la sua giustificazione a Sigismondo Gerdil e all'Alasia; quest'ultimo, accusato a torto da padre Rosa di filogiansenismo rigorista (19).

Toccava al RUFFINI aggiungere informazioni su alcuni personaggi che ebbero a che fare con l'Università di Torino, già quasi tutti denunciati da padre Rosa. Ma direttamente il Ruffini non s'interessa dell'ortodossia o meno dell'Università; anzi, come abbiamo accennato, dà causa vinta al canonico Piovano. Trovandosi in mano personaggi che ebbero a che fare con l'Università, ne descrive le vicende (20). Ma lo studio del Giansenismo nella Università comportava non solo un'esposizione biografica, come amò fare il Ruffini, ma anche, e specialmente, una disamina della dottrina, quando qualcuno ebbe il garbo di affidarla a qualche scritto. Il ch. Ruffini non doveva sentire simpatia per una tale impostazione dello studio (21). Potremmo anzi affermare che, appunto perchè del Giansenismo in Piemonte

(14) ROSA, *art. cit.*, I. c., p. 428.

(15) Lettera dell'abate Peyron, già cit.

(16) Chionio, Bono, Baudisson. Cfr. ROSA, *Giansenismo in Italia*, in « La Civiltà Cattolica », 1938, III, pp. 301 ss.

(17) ROSA, *art. cit.*, I. c. Con la qualifica di gallicano il Bessone venne denunciato a Roma dal Lanteri. Cfr. SAVIO, *op. cit.*, p. 560.

(18) Marentini, Tardy, Boyer, Spanzotti. Cfr. ROSA, *Il Giansenismo in Piemonte...*, *ibid.*, 1927, I, p. 522.

(19) PIOVANO, *La Facoltà Teologica, il Clero di Torino e il Giansenismo*, in « La Scuola Cattolica », LV (1927), pp. 127-133.

(20) E il caso, per es., di Giuseppe Boyer,

professore di Storia Ecclesiastica all'Università nell'anno 1800. Cfr. RUFFINI, *op. cit.*, pp. 47 s.

(21) RUFFINI, *op. cit.*, p. 18: « Dichiaro espressamente che non vuole impiccarsi di saggiare, al lume della dogmatica più rigorosa, la ortodossia o la eterodossia di quelle sporadiche e non molto significanti manifestazioni dottrinali che il Giansenismo Piemontese ci ha tramandate ». Pag. 19: « ... Mi studierò invece di far conoscere un piccolo cenacolo di Giansenisti, quanto meno, di ferventi Filogiansenisti piemontesi, in stretta relazione di spiriti e corrispondenza di opere con l'ultimo cenacolo dei Giansenisti francesi ».

si fermò a descrivere più le vicende delle persone che lo sviluppo delle idee, Ruffini restò perplesso alla conclusione del suo lavoro, allorché bisognava definire la vastità del moto e il volto che in Piemonte assunse.

All'opera del Ruffini seguì la monografia di Mario Gorino su Gerolamo Spanzotti (22). Gorino, come fu fatto già notare (23), ci delineò dello Spanzotti gli aspetti giurisdizionalisti e politici, che ne erano del resto gli aspetti più caratteristici e più sentiti. È da lamentare che Mario Gorino, malgrado abbia rifuggito — per quanto gli era possibile — dal fare teologia, sia uscito in inesattezze veramente deplorevoli, tanto quanto quelle del suo eroe (24).

Nel quadro più vasto del mondo culturale del Piemonte ci ha presentato il Giansenismo CARLO CALCATERRA nel suo nutrito lavoro *Il nostro imminente Risorgimento* (25). Tale opera ha per noi il suo interesse, in quanto fa vedere qual era l'indirizzo generale del pensiero teologico e filosofico dell'Università ed in genere dei cenacoli di alta cultura ed erudizione piemontesi. I grandi movimenti del pensiero europeo si facevano sentire prepotenti e davano inclinazioni rilevanti all'asse di rotazione tradizionale. La grande preoccupazione dei docenti universitari era di ravvivare la filosofia e la teologia scolastica tradizionale col soffio del pensiero nuovo: Cartesio, Malebranche, Locke, Leibnitz, Condillac, Bacone affascinano teologi e filosofi piemontesi; Grozio, Puffendorf, Rousseau sono seguiti con interesse e la produzione scientifica è in gran parte impegnata nel generoso compito di conciliare i nuovi sistemi con S. Tommaso e la Scolastica; di difendere i fondamenti della fede contro concezioni errate soprattutto contro il deismo e l'ateismo. Calcaterra ha espressioni felici: la grande battaglia spirituale, egli afferma, non è più tanto tra Roma e Giansenio, quanto tra Roma e Voltaire; si rinnova la battaglia tra Cristianesimo e paganesimo (26). Bisognava far germogliare il Cristo inaridendosi nella mente e nel cuore di molti sotto l'arido soffio del naturalismo e del neo-paganesimo. Bisognava difendere i presupposti naturali dei principi soprannaturali del Cristianesimo. I teologi subalpini corrono a difendere questo baluardo. Grandeggia Sigismondo Gerdil, ma negli ultimi decenni del Settecento si snoda tutta una schiera di teologi e filosofi subalpini giostranti per la difesa della fede sulla base della semplice natura. Sono i professori dell'Ateneo o aggregati al collegio dei teologi o degli avvocati: Ferreri, Falletti, Fassoni, Regis,

(22) MARIO GORINO, *Girolamo Spanzotti. Contributo alla Storia del Giansenismo in Piemonte*, in «Bibl. della Società Storica Subalpina», CXXII; ripubblicato a parte, Chieri, 1931.

(23) Cfr. CODIGNOLA, *op. cit.*, p. 356.

(24) Qualche esempio: Tutti i teologi (non curialisti) fino al 1870 furono contrari alla superiorità del Papa sul Concilio (p. 80); «Il sistema Conciliare, come ognun sa (!)

ha una intonazione nettamente democratica... che il successivo ordinamento monarchico della Chiesa ha notevolmente attenuato» (p. 95); la divisione poi del Giansenismo italiano in negativo (teologico, pura imitazione gallica) e positivo (politico, in cui si rivela l'originalità italiana) non sembra accettabile (cfr., per es., p. 207).

(25) Torino, S. E. I., 1935.

(26) CALCATERRA, *op. cit.*, p. 65.

Morardo, Pavesio...; i soci della Filopatria e della Sampaolina; i redattori della Biblioteca Ultramontana e Piemontese (27).

Tre anni dopo il volume del Calcaterra venne pubblicata da monsignor Savio la già citata copiosa documentazione sul Giansenismo italiano ed estero (28); una parte notevole è assegnata al Giansenismo piemontese. Per quanto riguarda l'Università, troviamo messi in luce alcuni nuovi nomi: Michele Casati, insegnante di filosofia morale e poi vescovo di Mondovì: di lui i Giansenisti conservarono grata memoria; e il parroco di Lombriasco, Losana, che nel 1800 ascese alla cattedra di teologia dommatica. Si trova inoltre ricca documentazione su personaggi già in precedenza studiati e presentati agli studiosi.

L'ultimo ad esplorare il Giansenismo nell'Università di Torino è stato ERNESTO CODIGNOLA nell'ampia introduzione al lavoro del Ruffini; introduzione che, ritoccata, entrò a far parte del volume *Illuministi, Giansenisti e Giacobini nell'Italia del Settecento* (29). Sostanzialmente il Codignola non fa conoscere figure nuove; fa una silloge dei nomi trovati presso il Savio e nei *Carteggi dei Giansenisti liguri*, dal Codignola stesso raccolti, arricchendo la documentazione. Gli studi del ch. Autore nei riguardi del Giansenismo piemontese hanno i loro pregi ed i loro difetti, sia dal punto di vista documentario, che di valutazione storica. Anzitutto è da apprezzarsi la documentazione raccolta attorno all'abate Berta, bibliotecario dell'Università. Figura di attivista, da collocarsi in primo piano nella storia del Giansenismo piemontese e come tale era stato segnalato dal Rodolico (30); ma Codignola ne mette a fuoco magistralmente l'attività insieme a quella degli abati Bentivoglio, Borghesi, Millo, Nissio e dei due cugini Ottavio e Gaetano Donaudi (31).

(27) Mi permetto però di osservare che nella lotta contro l'irreligione la divisa dei combattenti non era per tutti uguale, nè uguali erano i motivi della lotta. Per il Cristianesimo si battevano anche i giansenisti con una sensibilità loro propria, giacchè, per loro, rinunciare alla religione e alla grazia, elemento esigito dalla natura umana, significava rinunciare alla natura umana stessa. Cfr. per es. GAUTIER, *Parere di un discepolo di S. Agostino all'amico Ambrosio intorno alla nota posta al N° XV dell'orazione detta dal signor teologo Sineo nel solenne riaprimiento dell'Oratorio dell'Imperiale Università* (Torino, 1808), pagine 29 ss.

(28) PIETRO SAVIO, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*. Testo e 677 documenti sul Giansenismo italiano ed estero, Roma, 1938; CODIGNOLA (*op. cit.*, p. 343, n. 2) rimprovera al Savio che «unicamente preoccupato dell'aspetto dommatico

dei documenti, ha sacrificato pagine interessanti invece sotto altri aspetti».

(29) Firenze, 1947.

(30) RODOLICO, *Gli amici e i tempi di Scipione de' Ricci* (Firenze, 1920), pp. 56 ss.

(31) Codignola nota che Calcaterra ed altri hanno confuso Ottavio e Gaetano Donaudi; ma a sua volta erroneamente identifica quest'ultimo con l'omonimo ex-teatino, di cui parlano il Ruffini ed il Corino. Il primo Gaetano fu prete secolare, giansenista, contemporaneo del Berta (fine del '700); lasciò in legato parte della sua biblioteca a Giuseppe Pavesio, alunno dell'Università e poi professore di filosofia morale, morto il 1800 (cfr. *Elogio pronunciato dal cittad. Pietro Regis... ne' funerali del cittadino Gius. Pavesio*, Torino, 1800, n. 17 s.). L'altro Gaetano è un antigiansenista, avvocato, ex-religioso teatino, che svolse la sua attività nella prima metà dell'Ottocento; verso il 1830 lo si trova a Roma presso la

Giustamente a quest'opera di propaganda Codignola attribuisce la creazione di un clima filogiansenista, irradiatosi dall'Università tra i dotti e tra gli umili preti di campagna, dediti alle fatiche dell'apostolato (32). In questo clima maturò nell'ultimo decennio del '700 e nel primo dell'800 una discreta produzione letteraria giansenista in campo di speculazione teologica, di apologetica, di polemica e d'istruzione spicciola pastorale e devozionale.

D'altro canto il Codignola, preoccupato di segnalare la vastità del Giansenismo in Piemonte (contro la tesi del Ruffini), accetta senza discussione nomi di vescovi e di preti, presentandoli come giansenisti, per il solo fatto che costoro nelle loro lettere ne parlano con simpatia e stima o addirittura li considerano aderenti alla « sana dottrina ». Ora in linea di massima non bisogna dare valore eccessivo a delle fonti unilaterali che dimostrano più la fiducia di acquistare l'adesione (o di averla avuta in passato), che non il possederla (o averla già posseduta) realmente. Quindi al « martirologio » spigolato dal Codignola bisogna — a nostro parere — attribuire il valore più modesto, ma certo non trascurabile, di *indizio*, *pista* per una più sicura individuazione (33).

Anche la valutazione storica dell'illustre studioso non è senza menda. Anzitutto, malgrado che protesti di essere spassionato, scivola in espressioni che non sembrano del tutto « spassionate » (34) ed ha una concezione del Papato e della Controriforma che non possiamo condividere, concependo quest'ultima come elemento d'inerzia, retrico e ristagnante e non come il colpo d'ala energico nella vitalità del Cattolicesimo (35). Inoltre non ci sentiamo di ripudiare il criterio teologico e disciplinare, che il ch. Codignola ritiene estrinseco ad un giudizio sul Giansenismo italiano (36).

A parer nostro in Piemonte il Giansenismo rimase sempre un moto di natura ecclesiastica, con tutte le caratteristiche teologico-disciplinari che

Santa Sede (cfr. lett. ms. dell'aprile 1827; non catal., nella Bibl. del Seminario Arcivescovile di Torino).

(32) Ancor oggi a chi visita le vecchie biblioteche parrocchiali, specialmente dei paesi di campagna, è dato di trovare le opere dei classici patriarchi del Giansenismo: Arnould, Quesnel, Pascal ed anche l'Augustinus.

(33) Nel caso concreto, tra i professori dell'Università mi pare di potere escludere il padre Roma, il Pavesio e il Lucciardi, dei quali parlerò a suo luogo.

(34) La Corte pontificia « troppo spesso costretta dalla politica a transigere con interessi mondani ed a peccare contro lo Spirito Santo » (p. 186); « Il fariseismo truculento e spregiudicato della Compagnia (di Gesù) » e i « soprusi della politica gesuitico-curiale » (p. 187); l'asservimento del papato ai gesuiti (p. 196).

(35) « Nel Concilio di Trento era culminato un moto di reazione che, più decisamente di altre reazioni, pretendeva cancellare il passato e imporre al Cattolicesimo un cammino a ritroso dalla storia » (p. 185); « La potenza dei gesuiti, nell'ambito dottrinale-teologico, era destinata a crescere col consolidarsi della loro potenza mondana, la quale aumentò in proporzione inversa del processo di indebolimento del papato dopo la pace di Vestfalia » (pagine 187 s.).

(36) È il giudizio di Romano in « Leonardo » (Firenze, nov.-dic. 1941) in una recensione alla monografia di Benvenuto Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul Giansenismo italiano* (Brescia, 1941). Il giudizio del Romano è condiviso ed aggravato dal Codignola, *op. cit.*, p. 353.

Roma condannò come ereticali e ribelli. Il Giansenismo piemontese non ebbe mai come scopo ultimo aspirazioni politiche, ma genuinamente religiose (37): restituire alla Chiesa la « sana dottrina » dommatica e la « sana morale », restituire la sposa di Cristo alla sua purezza primitiva. Nel periodo sabaudo non furono mai appoggiati dalle autorità politiche, e dallo Stato nulla desideravano nè si aspettavano; speravano invece di conquistare l'alta gerarchia ecclesiastica. Questi lineamenti del Giansenismo subalpino, crediamo, saranno sufficientemente dimostrati dal nostro studio.

Seguiremo dunque il criterio dell'ortodossia come il principale, intrinseco e sicuro. Trattandosi poi di professori dell'Università e avendone avute, per quanto era possibile, in mano le opere, possiamo trarne il vero ritratto spirituale, il mondo d'idee in cui si nutrono e che dalla cattedra diffusero.

Nella rassegna che abbiamo fatto della letteratura che poteva interessarci, ben poco posto abbiamo dato al giurisdizionalismo ed un posto preponderante al Giansenismo. Questo è avvenuto perchè talvolta sui due moti si è equivocato. Cercheremo invece di far apparire come i due moti per un certo tempo sono esistiti con indirizzi nettamente distinti e indipendenti. Fino alla vigilia della fuga di Carlo Emanuele IV il giurisdizionalismo ebbe il coraggio di esprimersi apertamente dalla cattedra di Ragion Canonica: entro certi limiti fu anche tollerato e sostenuto. Il Giansenismo non ebbe mai questo ardire e solo col Boyer e col Losana s'introdusse ufficialmente nell'Università. Nell'ultimo trentennio del '700 il giurisdizionalismo col suo atteggiamento di critica e perfino di ribellione dottrinale nei riguardi di

(37) Appunto nella specifica natura di tali aspirazioni si ha, a parer nostro, la migliore pietra di paragone tra gli autentici giansenisti e i sovversivi giacobini. Ha grande importanza chiarificatrice quanto contro Morardo scrive Michele Gautier in una lettera polemica. Da essa traspare come le aspirazioni gianseniste non erano politiche, giacchè qualsiasi forma di governo andava bene (sia la monarchia che la repubblica), ma prettamente religiose. Ed è singolare che in mezzo alla bufera giacobino-repubblicana, pur nel calore della polemica, il supremo ideale religioso del Gautier non rimane offuscato. Se personalmente preferiva la repubblica (e per questo aveva subito la prigionia di Verrua), ciò non toglieva che fosse in comunione di fede con monarchici, come Tamburini, Zola ed i fratelli di Pavia. Scrive il Gautier: « Sin dal N° I del vostro *Giornale* mi ponete in iscena, e mi tacciate tosto a p. 7 da *Giansenista*, e de' famosi Giansenisti Degola, Zolla (!), Tamburini, Palmieri divotissimo. Ottimamente... I Giansenisti, voi dite, anzi decidete, sono Giacobini... non solo contro

qualunque Governo, ma ancora contro la stessa Repubblica... E guai ai *Giansenisti* Francesi se venivasi a stabilire la monarchia nella gran Nazione... ». A p. 10: « Deh, per carità lasciateli in pace almeno in Italia; pare, che non abbian demeritata questa grazia da voi. Poichè se mai per buona lor sorte capitò a mani vostre qualche lor opera tra le moltissime, che han prodotto alla luce, avrete scorto, che nulla più intensamente raccomandano con S. Paolo, che di obbedire alle Autorità sublimiori, e di riconoscere in chi comanda la podestà di Dio stesso; che di sottomettersi di pieno grado ad esempio dei primi cristiani a quella forma di governo, che trovano stabilita nella lor patria; che di abborrire più della morte le insurrezioni, i tumulti, le trame contro il vigente governo; e finalmente che il Repubblicano è il più consonante alla libertà, ed eguaglianza cristiana ed evangelica, che non sia il monarchico, ed aristocratico sistema ». Cfr. *Lettere del cittadino Michele Gautier al cittadino Gaspare Morardo, volumetto primo* (Torino, Stamp. Davico e Picco, 1801), pp. 8-10.



Roma contribuì, insieme alla propaganda genuinamente giansenista degli abati Bentivoglio, Berta, Donaudi..., alla formazione del clima più favorevole per il Giansenismo pubblico del primo Ottocento.

## PARTE I

## GIURISDIZIONALISMO NELL'UNIVERSITÀ DI TORINO (38)

L'opera di ristorazione dell'*Archigymnasium Taurinense* porta il nome di due uomini intraprendenti ed intelligenti: il conte Francesco d'Aguirre e il conte Carlo Luigi Caissotti. Ebbe quest'ultimo *magna pars* nella compilazione dell'ordinamento universitario del 1729, tanto lodato anche all'estero (39) e nel ricercare già nel 1720 i docenti. Per quanto riguarda l'insegnamento teologico e canonico egli si preoccupò che l'Università non diventasse un vespaio di dispute. Eppure sulle cattedre torinesi la vita dei giuscanonisti non fu mai tranquilla, turbata per lo più — come vedremo — da scosse giurisdizionaliste.

Il primo urto si ebbe tra CHERUBINO COLONNA, monaco olivetano, napoletano, docente di decretali nel 1725, e il conte d'Aguirre, siciliano. Il Colonna in una prelezione tenuta il 1724 per l'inaugurazione della cattedra aveva manifestato opinioni poco gradite al filogiansenista conte d'Aguirre, il quale, nella sua qualità di censore, non volle approvarne la pubblicazione. Nel 1726 il Colonna ottenne il permesso di pubblicare un suo commentario alle decretali (che non mi fu dato di trovare) e bravamente vi inserì la prelezione incriminata, insieme ad una recriminazione per le vessazioni che riteneva di aver subito nell'Università torinese. Com'era prevedibile, quell'anno stesso il Colonna perdette la cattedra (40) e gli venne surrogato l'avvocato Francesco Mellonda da Cagliari (1726-1730) (41).

Era stato testimonio dei casi del Colonna il professore delle istituzioni

(38) Per la cronologia dei professori universitari mi sono basato sul Vallauri, *Storia delle Università degli studi del Piemonte*, vol. III (Torino, 1856) citato di volta in volta. Dove questo mancava di date, ho fatto ricorso al Duboin, *Raccolta per ordine di materie delle leggi cioè editti, patenti, manifesti, ecc., emanate negli Stati di terraferma sino al dic. 1798 dai Sovrani della Real Casa di Savoia. Compilata dall'avvocato Felice Amato Duboin*, t. XIV (Torino, 1847): Professori di Teologia, pp. 1590-94; Professori di Diritto canonico, pp. 1594-97; Professori di filosofia, pp. 1597 ss. Finalmente sono ricorso ad

altre fonti sussidiarie, che cito di volta in volta.

(39) Malgrado il Magistrato della Riforma fosse presieduto dal marchese Gian Cristoforo Zoppi (morto il 1740), provvisoriamente dal 1729 ne venne fatto presidente il Caissotti. Nel 1730 questi venne eletto primo presidente del Senato, nel 1750 ministro di Stato e nel '68 gran cancelliere dell'Università (Cfr. Vallauri, III, p. 56). Elogiò le costituzioni dell'Università, per es. Louis, segretario della Académie Royale de France; cfr. CALCATERRA, *op. cit.*, p. 23, n. 29.

(40) VALLAURI, III, pp. 52 s.

(41) VALLAURI, III, p. 39, n. 5.

civili MARIO AGOSTINO CAMPIANI da Priverno. Presentato dal Gravina, che ne era stato professore a Roma, il privernate aveva occupato la cattedra di ragion civile all'Università nel 1721. Era ventisettenne, ma, tempra di studioso e mente chiara come il suo maestro, si fece subito apprezzare. In un periodo in cui i rapporti tra la Santa Sede e il re sabaudo non erano molto pacifici, il suo insegnamento non dispiacque nè a Roma, nè a Torino; anzi entrò nella fiducia del re, che gli affidò il ponderoso incarico di radunare sotto i titoli giustinianeî i decreti senatoriali di Torino, Casale e Nizza (42). Nel 1724 pubblicò un commento al gius romano (43), che meritò gli encomi dei più reputati giornali del tempo, venne ristampato l'anno successivo e meritò le congratulazioni di Ludovico Antonio Muratori in una lettera del 7 giugno 1725. È, questa, un'opera che rispecchia la mente chiara dell'autore, perspicuo ed elegante latinista. Il privernate, come il suo maestro Gian Vincenzo Gravina, si dimostra assimilatore ed espositore cristallino della materia che allora circolava in trattati per lo più farraginosi; lontana da tale opera ogni idea di polemica. Eppure Campiani non doveva sfuggire alle accuse dei sospettosi e dei malevoli. Nel 1729 era stato passato al gius canonico, ed ecco che venne fatto circolare un foglio manoscritto anonimo (44), ove si denunziavano ventinove proposizioni erronee o eretiche sostenute da tre professori dell'Università. Dieci erano tolte dall'insegnamento di teologia dogmatica dei padri Crust e Mellet, il primo alsaziano e l'altro savoirdo; le rimanenti erano tolte dalla ragion canonica. C'erano questioni di mera teologia, come sul fuoco dell'inferno e del purgatorio; altre attinenti il domma e il diritto, come sull'infallibilità pontificia, l'autorità del concilio, la necessità dei concili generali, il potere dei principi, la giurisdizione dei vescovi, il valore della bolla *In coena Domini*, il valore delle leggi e della disciplina delle Chiese particolari, la confessione auricolare, la scomunica, gli interdetti, ecc. ... Accuse dunque disparate, e tra l'altro anche di Giansenismo e Gallicanesimo. Il giovane re Carlo Emanuele III ordinò al magistrato della riforma che si dessero ad esaminare gli scritti degli accusati. Furono a ciò destinati l'abate Colombardo, avvocato, dottore del Collegio teologico e parroco di Corte, per gli scritti del Crust e del Mellet; quelli di Campiani furono affidati al canonico Boggio, della chiesa metropolitana. I due censori

(42) L'opera, segnalano il Somis ed il Vallauri, rimase manoscritta. Porta il titolo di *Codicis rerum judicatarum Senatus taurinensis, casalensis et niciensis libri XII*, cfr. SOMIS, *Elogio di Mario Agostino Campiani da Piperno professore di Gius Ecclesiastico nella Reale Università di Torino, scritto da Giambattista Somis, Dottore del Collegio di Leggi nella medesima Università*, in « Ozi letterari », I (Torino, Stamperia Reale, 1787, pp. 1-165), 50; VALLAURI, III, p. 26.

(43) M. Augustini Campiani privernati

*Icti, et Antecessoris Taurinensis De Officio, et potestate magistratuum romanorum, et jurisdictione libri duo ad invictissimum, et augustissimum Victorium Amedeum* (Augustae Taur., 1724, Ex Typ. Radix, pp. VIII-530). La ristampa è di Ginevra, Bousquet, 1725. Somis indica come fonte di questo precoce lavoro *Originis juris civilis* del Gravina, suo professore (SOMIS, *Elogio*, p. 21).

(44) Così secondo VALLAURI, III, p. 75; Somis (*Elogio*, p. 65) parla di un foglio stampato.

dichiararono l'inesistenza delle proposizioni tacciate. Il che venne reso di pubblica ragione in un manifesto pubblicato l'11 agosto 1731 (45). Il manifesto riconferma la fedeltà dell'insegnamento torinese alle direttive della Chiesa « e colla scorta dei lumi dell'inclito Dottore San Tommaso d'Aquino ». « Gli invidiosi della gloria e del lustro dell'Università aveano in altra congiuntura tentato, ma invano, d'ingombrarne lo splendore » (46). E, mentre per i professori di teologia si diceva che usavano per sistema l'avvertenza di non entrare in questioni controverse, *ancorchè esposte nel senso più cauto e circospetto*, per il Campiani si faceva notare che le proposizioni incriminate riguardavano materie da lui non trattate o perfino da lui combattute e quindi le accuse mancavano di un fondamento verosimile.

Possiamo ritenere veritiera la discolpa del Campiani? A mio vedere, sì. È difficile che uno scrittore non faccia trasparire ciò che pensa. Ora ho scorso il *De Officio*, l'unica opera del Campiani che ho potuto avere tra mani, con l'intenzione esplicita di trovarvi almeno qualche frase sospetta. Non ne ho trovate; si trova appena un'esposizione storica, senz'alcun commento del cesaropapismo degli antichi imperatori cristiani (47).

L'opera canonica del Campiani (*De arte critica in Canonum prudentia tractatus primus... Tractatus alter*) non ho potuto averla in mano, ma è sufficientemente descritta da Somis (48). Trattando delle fonti giuridiche spiega l'origine dei Concili, delle Decretali e delle Collezioni (49). Contro Quesnel sostiene la non autenticità della collezione leoniana (50); si dimostra infine apertamente antiprobabilista (51). Agli alunni poi consiglia la lettura di Cabassuzio, Gregorio di Tolosa, Duareno, Antonio Augustino, Gonzalez, Fleury (52).

D'altra parte il conte Somis, che dimostrava apertamente alla fine del '700 le sue simpatie per i patriarchi del Giansenismo, Arnauld, Pascal, Nicole (53), rievocando il Campiani (54), non ne fa un seguace di Giansenio, ma un coraggioso avversario dei probabilisti (e in questo, come diremo a suo luogo, il privernate era conforme alla tradizione dell'Università di Torino). Campiani, richiamandosi ad una visione ideale della Cristianità antica, ammirava la vita pura e perfetta degli ecclesiastici di allora, che non suscitavano discordie tra i romani pontefici ed i sovrani della terra (55). Egli aveva

(45) *Manifesto dell'eccel. Magistrato della Riforma degli studi della R. Università di Torino contro il foglio delle proposizioni falsamente attribuite agli professori di teologia e de' canoni*. Torino, G. B. Chais, 1731, pp. 58; cfr. SOMIS, *Elogio*, pp. 65-70; VALLAURI, III, pp. 76; 265-67.

(46) VALLAURI, III, p. 266.

(47) Cfr. *De Officio*, ediz. 1724, p. 23. Tra l'altro: « *Principes igitur quum aliis potestatibus, humanas, profanasque res imperio regebant, tum Pontificatu maximo sacras administrabant...* ». A p. 19 si ricor-

dano i principi cristiani che usavano portare gli abiti pontificali e le infule sacerdotali.

(48) SOMIS, *Elogio*, pp. 73-94.

(49) SOMIS, p. 74.

(50) SOMIS, p. 79.

(51) SOMIS, p. 91.

(52) SOMIS, p. 72, n. 94.

(53) SOMIS, p. 89; CALCATERRA, *op. cit.*, p. 58.

(54) SOMIS, *Elogio cit.*

(55) SOMIS, pp. 89 ss.; CALCATERRA, *op. cit.*, p. 58.

sott'occhio il tormento diplomatico che affaticava la Corte sabauda e la romana in cerca di un accordo stabile (56) e rifletteva con amarezza sincera sulla disistima che sull'una e sull'altra gettavano certi contrasti. Aspirava, come molti suoi contemporanei, alla purezza della Chiesa primitiva (57). Era un'aspirazione nobile, quella del Campiani: « *Sed haec — scriveva — vulgus ignorat, atque contemnenda existimat: immo vero eo pergit, ut si quis restituendis his operam aliquam contribuit, eum modo novatoris nota afficiat, modo ad Jansenistarum classem amandet* » (58).

Un argomento decisivo a favore dell'ortodossia del Campiani lo si può trovare nello stesso *Elogio* scritto dal Somis. L'elogiatore da una parte accetta la rivendicazione dell'innocenza del Campiani fatta nel 1731: Campiani non fu giansenista, nè calvinista; dall'altra tende a dipingerlo come un precursore del giurisdizionalismo insegnato dal Bono (59): Somis tende a dimostrare come in Campiani ci furono « que' pensieri di sana giurisprudenza, al cui palesamento tanti ostacoli si mettevano ed in agguato, ed alla scoperta » (60). Per quanto però si sforzi di trovare negli scritti del Campiani affermazioni favorevoli alla sua tesi, è costretto a confessare che gl'indizi raccolti sono pochi e poco significativi (61).

Pensando d'altra parte che l'aver provato l'innocenza del Campiani dalle accuse mossegli possa aver nuociuto alla sua tesi, Somis aggiunge: se qualcuno pensa « *che l'avanzamento della scienza Canonica, come di altre, era all'età di Vittorio Amedeo III riservato* » gli risponderai che Campiani « *nella Giurisprudenza Canonica dottissimo non poteva a meno di aver conosciuto quali fossero le sane massime sul punto della Giurisdizione; che il Campiani*

(56) CARUTTI, *Storia del regno di Vittorio Amedeo II* (Torino, Paravia, 1856), pp. 415; 432 ss.; 438.

(57) Si ripensi a Petavio, Muratori, Orsi e a tutta una schiera di eruditi cattolici.

(58) SOMIS, pp. 89 ss., già cit.

(59) SOMIS, p. 70, n.

(60) SOMIS, p. 90.

(61) Valga un esempio. Somis presenta la prolusione tenuta dal Campiani il 7 novembre 1721: « Nell'accennata prelezione tratta egli il punto se la giurisprudenza canonica sia una parte del gius civile: ecco dunque le sue parole: *Omnibus profecto compertum esse poterit, quum ius utrumque communibus Christianorum commodis, salutisque prospiciatur, ius potius unum id esse, quod ex diversis conflatum praeceptis, institutisque quasi ex multis fontibus flumen promanasse videatur... unde nihil de civili societate detractum per Christi legem, nihil dentum de veteri hominum, et communi consuetudine vitae*. Spiega poi più apertamente questo principio cogli esempi, e prove di fatto, che somministrano il codice,

e le novelle di Giustiniano. Doveva egli manifestare la necessità di applicare seriamente al diritto canonico; e a tal oggetto vediamo, che pensò di pervenire dimostrando, che con questo si fa strada quanto col civile alla pubblica felicità, qualora però *sacrae leges*, come egli dice, *aequaliter sint constitutae*. I mancamenti in questo riguardo, e l'abuso, che alcuni fecero della propria podestà trapassando i limiti da Cristo medesimo alle due giurisdizioni fissati, recarono non alla Chiesa sola, ma anche a' civili governi gravissimo pregiudizio, e questa è una prova, che debbansi tali limiti pienamente conoscere. Quando avremo in progresso veduto, che il Campiani, mentre viveva, non poteva dir di più, in vece di ritrovare un soggetto di biasimo nella riguardosa maniera, con cui egli scrisse, riputerà che sian degni di lode que' tocchi sebben leggerissimi, che diede qui, ed altrove » (SOMIS, pp. 20 ss.; si veda anche p. 74 a proposito delle Decretali).

*fu discepolo del Gravina; che fu professore di Canonici nell'Università di Torino... »* (62).

Ora, l'essere stato professore a Torino, l'essere stato alunno del Gravina, l'essere dottissimo conoscitore dei canonici, non depongono affatto a favore di un'adesione al sistema giurisdizionalista!

Stando così le cose, ripetiamolo, non sembra che ci sia un fondamento valido per dubitare dell'ortodossia del Campiani: non era nè giansenista, nè giurisdizionalista.

Egli continuò l'insegnamento ancora per qualche anno, ma la sua salute dovette logorarsi, sottoposta all'intenso studio e alle fatiche della scuola. L'anno accademico 1734-35 egli dovette essere sostituito da Giuseppe Ignazio Corte (63), che assunse la cattedra come lettore straordinario. Tuttavia il 9 ottobre 1735 venne creato con Regio Biglietto preside della facoltà legale (64). L'anno successivo (35-36) l'insegnamento dei canonici venne affidato a Domenico Antonio Morello da Casale e all'abate Francesco Antonio Chionio da Monasterolo, mentre il Campiani per motivi di salute venne giubilato con congrua pensione (65).

Fu appunto col CHONIO che si ebbe il caso più clamoroso di giurisdizionalismo dopo la ristorazione dell'Università. Dopo quasi un ventennio di insegnamento tranquillo (66) l'abate ebbe l'idea di dettare un trattato *De regimine Ecclesiae*, che doveva essere pietra di scandalo all'Università torinese. Sosteneva infatti che il potere che la Chiesa ricevette da Dio si estendeva solo al *forum conscientiae* e che la sostanza ed essenza della religione consisteva nel culto privato. « *Niun pubblico esercizio di religione potersi dire comandato da Cristo, e perciò doversi tutto collocare nel potere di Cesare. Il pubblico governo della Chiesa essere soggetto alla podestà civile, e ciò dimostrarsi evidentemente colla testimonianza dei divini comandamenti* » (67). Affermazioni di sapore richerista.

Al termine della dissertazione il Chionio aveva il bel coraggio di garantire: « *Haec sunt germana nostri animi sensa, in quibus et a teneris unguiculis enutriti sumus, et usque ad vitae nostrae exitum, Deo propitio, fovebimus atque custodiemus* » (68). Con le quali parole il canonista getta un'ombra anche sull'insegnamento ricevuto in Seminario o all'Università stessa.

(62) SOMIS, p. 70.

(63) *Orazioni funebri di S. E. Giuseppe Ignazio Corte conte di Bonvicino, Gran Cancelliere... di S. E. Goffredo Peiretti conte di Condove, Primo Presidente del Senato... dal Sig. Abate Francesco Regis* (Vercelli, Panialis, 1795), p. 17; cfr. anche VALLAURI, III, p. 208, n. 2.

(64) SOMIS, p. 108.

(65) Il Vallauri (*op. cit.*, p. 116) attribuisce il suo licenziamento e quello dei professori Crust e Mellet alla « *instancabile*

*perseveranza dei loro avversari* ». Tuttavia, non solo il Campiani, ma anche il Mellet, secondo il decreto di licenziamento (7 luglio 1737) fu allontanato per motivi di salute: Mellet era divenuto quasi cieco, nè sembra che ci siano motivi sufficienti per concludere che si tratti non di motivi veri, ma di titoli colorati.

(66) VALLAURI, III, p. 256, n. 1.

(67) Cfr. Ritrattazione del Chionio, presso VALLAURI, III, p. 301.

(68) VALLAURI, III, p. 256, n. 1.



Le novità dottrinali arrivarono all'orecchio dell'arcivescovo Roero, il quale, malgrado i suoi ottantun anno, reagì con irruente energia. Denunziò il delinquente al re Carlo Emanuele III, chiedendogli facoltà di esaminare gli scritti del canonista. La politica sabauda era in quel momento interessata a mantenere buoni rapporti con la Santa Sede e mantener fede al Concordato stipulato di fresco. Per quanto potesse essere seducente per un principe del '700 avere al proprio fianco degli addottrinati che sostenessero eventuali aspirazioni regaliste, sia il re, che il Bogino, suo fido e illuminato consigliere, non erano tipi da lasciarsi irretire. Tanto più che proprio la vicina Francia dava un poco Jusinghiero esempio dell'astio a cui potevano condurre fastidiose dispute di giurisdizione con Roma.

Il re concesse all'arcivescovo il permesso di costituire la commissione esaminatrice e nel contempo diede l'incarico al conte Caissotti di accertare la consistenza delle accuse. Il Caissotti aveva già dato una mano per comporre felicemente il *caso Campiani* e sperava di fare altrettanto, istituendo a sua volta una commissione che salvasse il Chionio e l'Università dall'inevitabile scandalo; perciò raccolse in commissione l'avvocato generale ed alcuni consiglieri di Stato.

Il Chionio intanto sente addensarsi il temporale e pensa di salvare capra e cavoli dettando agli studenti una conclusione all'intero trattato, in cui dichiarava di sottoporre le sue elucubrazioni *humillime et sincerissime* al giudizio *infallibile e al tutto irrefragabile della sede romana* « *emendare parati, castigare, ac delere quidquid in iis emendandum, castigandum delendum iudicaverit* ». Così il Chionio (col Berardi) è il solo professore della facoltà giuridica torinese che apertamente dichiara di affidarsi al giudizio *infallibile* della sede romana. Ma ormai gl'impeti generosi del professore non valgono: la falla era fatta e la barca non poteva non fare acqua.

Contro la commissione dei giuristi laici, l'arcivescovo eresse una commissione di teologi; ne facevano parte il domenicano Agostino Chignoli, lettore di teologia dommatica all'Università, l'abate Giuseppe Odonino e il teologo Giovanni Angelo Colombo, esaminatori sinodali; il carmelitano scalzo fra Riccardo, confessore dell'arcivescovo, ed il vicario generale Buglioni.

L'8 luglio la dottrina del *De regimine Ecclesiae* fu censurata ufficialmente come sistema « *indegno di scrittor cattolico, e sostenuto solamente dagli eretici, come tessuto tutto di proposizioni che sono formalmente eretiche, perchè contrarie a testi espressi e letterali della Sacra Scrittura, altre in virtù di necessaria ed evidente illazione prossime all'eresia, e dalla Chiesa già condannate: altre erronee, scandalose, offensive nelle pie orecchie de' fedeli, perturbatrici nella concordia tra il Sacerdozio, e l'Impero, temerarie, e falsissime* » (69).

Si voleva inoltre una riparazione pubblica dello scandalo.

Dal canto suo la commissione laica riferì al re per mezzo del Caissotti

(69) VALLAURI, III, pp. 299, s.

che il *De regimine* era ineccepibile (tolta qualche proposizione ardita, qualche altra spiegata poco perspicuamente) ed in genere tutto il trattato non spiccava per limpidezza di stile. La censura dunque della commissione ecclesiastica era immeritata ed i censori avevano frainteso il testo ed il pensiero dell'autore.

Si fece anche girare un'apologia del Chionio, manoscritta, dove si asseriva che i teologi non dovevano ficcarci il naso, perchè non era materia di loro competenza. Manco a dirlo, i teologi fecero circolare un altro foglio manoscritto, in cui ritorcevano l'argomento.

Finalmente Carlo Emanuele III ordina di troncare ogni discussione e di agire contro il Chionio; lo si priva della cattedra universitaria e il manoscritto del *De regimine* viene sequestrato agli studenti. I ministri della giustizia s'incaricarono di rintracciarne le copie nelle case degli studenti ormai in ferie in Torino e nelle province. Infine nella segreteria dell'Università si affidò alle fiamme il corpo del delitto.

L'arcivescovo mise in azione la macchina delle penalità canoniche; cominciò col chiedere a canonisti e teologi s'era il caso di procedere ad una pubblica ritrattazione. Ma in buon punto il Chionio, che alla fin fine non aveva la stoffa di un caporivolta, si presentò spontaneamente; e come a scuola aveva dettato agli alunni, così in arcivescovado, davanti al suo superiore ecclesiastico, presente il vicario generale ed alcuni altri preti, lesse umilmente la sua ritrattazione:

« Qual dolor m'abbia trafitto l'animo, qual tristezza mi abbia assalito, tosto che intesi essere state da uomini di insigne pietà, dottrina, ed autorità riprovate certe proposizioni estratte dal mio Trattato *De regimine Ecclesiae*, come discordanti affatto dalla sana dottrina; penso, che ciò facilmente conosceranno quanti di retta fede e religione dotati, sanno benissimo, nulla ad un uomo veramente cattolico dover essere più a cuore, che di custodire non solamente il sagra deposito, ma di non lasciare altresì verun sospetto d'animo alieno dalla sincera religione... vivamente bramo, ed anche prego, che questa mia dichiarazione si divulghi il più possibile, il che spero recherà qualche sollievo all'afflitto animo mio » (VALLAURI, *cit.*, pp. 300 ss.).

Il segretario dell'arcivescovado rogò l'atto: 24 agosto 1754. L'ultima clausola dovette essere richiesta dall'arcivescovo, il quale si diede d'attorno perchè il gran pubblico fosse informato sulle vicende del « caso Chionio » (70). Voleva insomma che fosse una lezione salutare per i posteri. Egli stesso ne scrisse al papa Benedetto XIV il 21 agosto 1754. Il Pontefice rispose il 31 agosto, usando parole di compatimento e di conforto per il ravveduto (« *che crediamo aver errato non per cattiva volontà, ma per aver voluto fare da Teologo, quando non lo era* », dando così una qualche ri-

(70) Ne parlarono le gazzette del tempo, italiane ed estere; cfr. VALLAURI, III, pagina 164, n. 1.

sposta ai regalisti laici, i quali non volevano che i teologi se ne impicciasero).

Il Chionio fu anche sottoposto ad alcuni mesi di reclusione nell'eremo dei camaldolesi sui colli di Torino; ma non scomparve del tutto dalle mura dell'Università, infatti nel 1772 compare fra i *Doctores ordinarii* nel verbale dalla *Cooptatio* al collegio del neo-avvocato abate Gerolamo Spanzotti (71). Chi invece fu allontanato, fu il più acre oppositore del Chionio, il domenicano Nicolò Agostino Chignoli, lettore di teologia, il quale, giubilato nel 1756, trovò una cattedra più sicura a Ferrara (72).

Così si chiude l'episodio del Chionio. L'importanza di esso per il nostro argomento non sta solo nella posizione assunta dal docente canonista, ma anche nel fatto che ci scopre una corrente di magistrati e di giuristi che la pensavano come lui e cercavano di appoggiarlo presso la Corte sabauda e di difenderlo di fronte ai teologi ed all'autorità ecclesiastica.

A succedere al Chionio fu chiamato l'abate CARLO SEBASTIANO BERARDI, nato ad Oneglia (1719), colto dalla morte mentre col suo insegnamento portava al massimo splendore lo studio torinese di gius canonico. Egli è da considerarsi col Campiani il canonista più insigne che l'Università di Torino ebbe nel sec. XVIII. Mente chiara, non era inferiore al Campiani per erudizione e capacità assimilatrice ed ordinatrice. Le sue opere sono scritte in un latino elegante e cristallino, e soprattutto brillano per la più leale ed aperta ortodossia (73). Non pecca certo di giurisdizionalismo, anzi contro il regalismo radicale del suo predecessore afferma recisamente: « *Non recens accessisse constitutis jamdiu Episcopis jurisdictionem, sed hanc fuisse ipsis ingenitam, divina auctoritate stabilitam et perenni consuetudine confirmatam* ». Piena potestà di giurisdizione e di magistero, al tutto distinta dal potere dello Stato: « *Fateor, aliam esse judiciorum formam, aliam*

(71) GORINO, *op. cit.*, p. 157.

(72) Chignoli nacque a Trino il 1707 e morì a Ferrara il 1786. Cfr. HURTER, *Nomenclator*, t. V, cl., 7; VALLAURI, III, pp. 159 s.

(73) Le sue opere furono fortunate ed ottennero parecchie ristampe e pubblici consensi. Sono da ricordarsi: *Caroli Sebastiani Berardi Presbyteri uneliensis De rebus ad canonum scientiam pertinentibus Consultoris regii et in Taurinensi Athenaeo decretalium Professoris Commentaria in jus ecclesiasticum universum* (Taurini, ex Typ. Regia, 1765, tt. 4, Augustae Taur., 1766; Venetiis, 1778; Venetiis, 1789; Laureti, 1847; Mediolani, 1846-47). Quest'ultima edizione da Hurter (*Nomenclator*, V, 206) è presentata erroneamente come un'altra opera. Da questi *Commentaria* si fece un *Compendium Commentariorum Caroli Sebastiani Berardi in canones Gratiani*, Ve-

netiis, 1778. — *Gratiani Canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendationum codicum fidem exacti, difficiliores commoda interpretatione illustrati opera et studio Caroli Sebastiani Berardi Presbyteri Uneliensis, in Regio Athenaeo Juris consultorum Collegio adscripti, et jurisprudentiae studiis in Regia Academia Praefecti*, Taurini, 1752; Venetiis, 1767; Venetiis, 1777. Lodato dal Richter il quale scrisse: « *In quo utrum doctrinam magis an diligentiam admireris fere nescias* » (cit. da Hurter, *op. cit.*, V, cl., 206). — *Berardi Caroli Sebastiani, in R. Taurinensi Athenaeo Juris Ecclesiastici Antecessoris ac de rebus ad Canonum Scientiam pertinentibus Consultoris regii Institutiones Juris ecclesiastici opus postumum in duas partes tributum* (Aug. Taur. Typ. Ignatii Cafassi et Ant. Bussani, s. d.).

*coercendi modum, quam haec omnia sint apud civilem Rempubicam. Verum haec demonstrant quidem jurisdictionem ecclesiasticam a civili et politica jurisdictione secerni; eo autem ipso, quo secernitur, vera jurisdictio dici debet, non in nudo officio consistit* » (74).

Non solo il potere della Chiesa è distinto da quello civile, ma anche ne è superiore e questo appare dal semplice confronto. Infatti la giurisdizione della Chiesa attinge oltre il foro esterno, anche l'interno, risultando così la sua provincia più vasta di quella del gius civile (75). Affermando tale duplice potestà in foro esterno ed interno e rivendicandola alla Chiesa come potestà non derivata, ma originaria ed indipendente, l'insegnamento del Berardi, oltre ad innestarsi sull'albero tradizionale, ripudia esplicitamente le tre proposizioni condannate del Chionio, che fondamentalmente negavano alla Chiesa in favore dello Stato un potere indipendente e nativo in foro esterno.

Ma anche nella cosiddetta *questione disputata* (76) della supremazia del Sommo Pontefice sui Vescovi e sul Concilio generale l'insegnamento del Berardi è apertamente filoromano e ritiene tale punto come patrimonio certo della tradizione cattolica. Il Sommo Pontefice ha *potestas regendi etiam Praelatos Ecclesiae*; e questo l'onegliese lo deduce dal capo 22 di S. Luca « ... *aliquando conversus confirma fratres tuos* », dove egli vede la concessione di un potere di giurisdizione sugli altri apostoli e storicamente dimostra come il Romano Pontefice esercita tale potere stabilendo vescovi e diocesi, convocando e presiedendo Sinodi generali, concedendo esenzioni ed appellazioni.

E a proposito del Concilio ecumenico afferma esplicitamente la necessità dell'approvazione papale:

« *Porro generale Concilium justum, ac legitimum appellantur, cum a Pontifice Maximo indicitur, tamquam ab eo, qui unus in Episcopis universae Ecclesiae convocandos potestatem exercere potest; vel saltem a Pontifice Maximo ratum habetur confirmaturque...* » (op. cit. I, p. 29).

Alla luce di questa esplicita romanità si sviluppa l'intero insegnamento del Berardi, che doveva dare splendore e rinomanza all'Università di Torino per quasi tre lustri. Con la morte di lui l'antiromanismo s'insedia nello studio giuscanonico torinese nella persona del professore Bono; e con esso, una forma larvata di giurisdizionalismo, che doveva tramontare solo con l'avvento del gallicanesimo di stampo francese nel periodo napoleonico, per cedere finalmente il passo all'ortodossia (77).

(74) BERARDI, *De rebus ad Canonum*, t. I (Taur., 1756), p. 28; cita tra l'altro le parole di Gregorio II a Leone Isaurico: « *Ecclesiis sunt praepositi Pontifices a Reipublicae negotiis abstinentes; et Imperatores ergo a negotiis ecclesiasticis similiter abstant* ».

(75) BERARDI, *De rebus*, pp. 12, 29, 41, 99...

(76) GORINO, *op. cit.*, p. 80; PIOVANO, *La R. Università di Torino e il Gallicanesimo*, l. c., 1927, p. 127.

(77) Dopo il Bono fu professore di gius canonico all'Università Giovanni Bartolomeo

GIOVANNI BATTISTA AGOSTINO BONO nacque a Verzuolo presso Saluzzo il 1738; divenne dottore in diritto il 1756 e professore delle *Istituzioni canoniche* il 1767 (78). L'anno seguente successe al Berardi come professore di Decretali; mentre l'insegnamento delle Istituzioni venne assunto dall'abate Baudisson. Bono fu prefetto della Regia Accademia per gli studi di Giurisprudenza e membro della società Sampaolina. Fu stimato come professore acuto e dotto. Si faceva a lui il merito di avere applicato la filosofia allo studio del diritto (79) e per questa « innovazione » era considerato un antesignano. Vivo ricordo ne aveva dieci anni dopo la sua morte l'ex scolio Morardo:

« In quel tempo medesimo e per opera dello stesso ministro (Bogino) salì alla cattedra di dritto canonico il cel. sig. Abate Bono, e fu questi il primo che portò in Piemonte lo spirito filosofico nella scienza delle leggi, e segnatamente nella giurisprudenza ecclesiastica. Quella strana infallibilità che insieme ad un illuminato stravagante potere sovra i re, sovra i popoli, sovra i concilj, e in cielo, e in terra, e in ogni luogo pretendevano avesse il papa i venali giureconsulti romani, sparve ben tosto ai primi lampi di luce che vibrarono dalle lor cattedre il Fassoni (80) e il Bono, e sparve pure quell'immensità di giurisdizioni che sovra tutte le altre chiese e sopra la stessa legittima podestà sovrana, addensando tenebre e tenebre, ne' secoli d'ignoranza usurpò la sede di Roma » (81).

Ed una certa fama s'era acquistata anche all'estero per via di un'introduzione alle opere giuridiche di Leibnitz nell'edizione torinese curata dal Dutens, (82).

Nel tentativo di una sintesi tra il razionalismo illuminista e la scienza ca-

Marenco di Bra. Ci fu chi denunciò alla S. Congr. dell'Indice l'opera del professore dal titolo *Commentaria in lib. 1 et 2 decretalium* (1824); ma l'accusa venne rigettata (1826); cfr. SAVIO, *op. cit.*, pp. 663 s. Al Marenco successe Michelangelo Tonello di Pinerolo e poi Nepomuceno Nuitz (1800-1874), questi fu l'ultimo regalista che sedette sulla cattedra di gius canonico. Spiritualmente si ricollega al Chionio e al Bono. Di lui nel 1851 furono messe all'Indice due opere: *Juris Ecclesiastici Institutiones* (Taur., Mussano, 1844); *In Jus Ecclesiasticum universum Tractationes* (Taur., 1844-1852). Le due opere comprendono tutta l'attività canonica del Nuitz. Cfr. LUIGI LUPANO, *Il quarto d'ora di celebrità del prof. Giovanni Nepomuceno Nuitz*, in « Salesianum », X (1948), pp. 503-515. Ultimo professore di canonica fu Filiberto Pateri, fino al 1873, anno in cui furono sopresse la facoltà teologica e la giuridica.

(78) DUBOIN, *op. cit.*, XIV, 1595.

(79) P. REGIS, *Elogio... ne' funerali del cittadino Giuseppe Pavesio* (Torino, 1800), n. 2.

(80) Sullo scolio Fassoni (1720-1775) cfr. HURTER, *Nomenclator*, V, pp. 71 ss.; la sua produzione letteraria fu orientata alla difesa della dottrina cattolica contro vari filosofi contemporanei.

(81) *Elogio storico del Teologo Lodovico Pagano, dedicato al ch. signore Giuseppe Charon membro corrispondente dell'Ac. Imp. di Scienze, lettere, ed arti di Torino. Magistrato nella Camera de' Conti in Napoli* (Torino, Morano, 1808, pp. 41 s.

(82) CARLO DENINA, *La Prusse Littéraire* (Berlino, 1790), p. 398. Anche Denina parla di Bono come « homme d'un esprit brillant et profond, qui a mis de la philosophie dans une science qui en paroissait si peu susceptible ».



nonica tradizionale, pervaso com'era da uno spirito anticuriale, Bono scivolò nel giurisdizionalismo.

I frizzi antiromani, e i principî poco ortodossi, coi quali il brillante professore infiorava il suo eloquio nell'intimità della scuola, scatenavano il malumore del Ministro della Santa Sede a Torino, Emidio Ziucci:

« La scuola di canonica è pessima, ed in specie l'avvocato Bon, a cui non si può negare un talento è però assai stravolto nelle sue opinioni. Egli è nemico della Corte di Roma e di tutto quello che concerne l'autorità del papa e della Chiesa, e le sue proposizioni non sono dissimili a quelle che con tanto scandalo sono uscite dall'università di Pavia. Il suo male maggiore consiste più nelle spiegazioni, di quello sia negli scritti, le cui massime non sono ignorate alla corte di Roma. Questo è un oggetto che merita ogni attenzione. Il detto soggetto, se accade qualche caso di canonica al ministero, è sempre chiamato a consulta; il che puole servire di lume al ministro della Santa Sede » (83).

Non solo Bono era stimato e consultato in Corte e presso il ministero, ma godeva anche la stima e l'appoggio di una forte corrente di *persone di toga* formate alla sua scuola e che ne condividevano le idee (84).

L'eterodossia del decretalista brillava specialmente nella trattazione del *De Matrimonio*, nella quale materia assegnava ai Principi molti dei poteri che la Chiesa aveva rivendicato a sè. In una edizione, che nel 1784 aveva fatto delle sue tesi *Ex jure ecclesiastico ad titulum de Sponsalibus, et Matrimonio* (85) era stato poco ortodosso sui principî che dovevano reggere i rapporti tra Stato e Chiesa in materia matrimoniale, e in particolare aveva fatto scalpore la sua trattazione sugli impedimenti matrimoniali. Constatata la benevolenza delle autorità civili e l'inerzia di quelle ecclesiastiche, in una nuova edizione del 1788 Bono si fece più ardito nell'esprimere le sue idee e soprattutto si cimentò in un'interpretazione dei canoni tridentini in materia, che difendesse la ortodossia del suo punto di vista; interpretazione che è un capolavoro di sottigliezza, ma non, — purtroppo — di sensata esegesi.

Ziucci masticava amaro, ma a Torino nessuno si muoveva; l'Università taceva; l'arcivescovo card. Costa, data la particolare situazione, non amò agitar le acque (86). La cosa si trascinava così tra l'inerzia generale, special-

(83) SAVIO, *op. cit.*, pp. 449 s.

(84) SAVIO, *op. cit.*, p. 409.

(85) Pubblicato *Superiorum facultate* a quinterni presso il tipografo Ignazio Soffetti, s. d.

(86) Non è l'unico caso in cui mons. Costa si mostra temporeggiatore e forse condiscendente in situazioni scabrose. Mentr'era vescovo a Vercelli permise ai seminaristi di mettere in scena una brutta e blasfema parodia di un conclave « nel quale — come riferisce il maledico Morardo — mirabili

intrighi si facean fare dallo Spirito Santo »; il che, come aggiunge la stessa voce, gli era stato di ostacolo a conseguire il cardinalato (Morardo, *Elogio storico*, cit., pagine 45 s.). Mons. Costa rimase compiacente con Carlo Denina anche dopo che questi scrisse contro il celibato ecclesiastico, compiacente con Gaspare Morardo, mentre le altre autorità ecclesiastiche e civili provvidero a sfrattarlo dalla capitale. Non bisogna però dimenticare l'opera equilibrata che il card. Costa svolse a pro della sua

mente con l'inerzia timida della facoltà teologica; questa aveva ignorato i casi di Pavia e di Pistoia; forse pensava di poter ignorare quanto avveniva tra le mura dell'Università stessa.

Contro il Bono doveva alzarsi una voce lontana: quella del camaldolese Claudio Romualdo Biagi, il quale sotto lo pseudonimo di Pietro Deodato Nicopolitano pubblicò una *Epistola ad Anonymum Antecessorem Taurinensem, qua illustrantur eius editae ex typografia Soffietti, an. 1788 propositiones de potestate Ecclesiae in Matrimonio* (Megalopoli, 1788). Lo stesso anno il « Giornale Ecclesiastico » di Roma pubblicava una *Lettera di Pietro Deodato Nicopolitano* agli Autori del « Giornale Ecclesiastico » di Roma contro l'anonimo professore di Torino, sulla potestà della Chiesa di porre impedimenti matrimoniali (87). Si levò quell'anno anche la voce autoritativa del Sommo Pontefice in una *Lettera ad episcopum Motulensem* del 16 settembre 1788, in cui denuncia la cavillosa interpretazione, che taluni capziosi facevano dei canoni tridentini sul matrimonio cristiano (88).

Finalmente la facoltà teologica si mosse ed il ministro della Santa Sede Ziucci ne informò il card. segretario di Stato con un sospiro il 12 agosto 1789:

« Dopo il lasso di dieci anni, da che l'avvocato Bon, professore di canonica in questa regia università, detta la massima, che gl'impedimenti matrimoniali spettano alla podestà de' principi, un certo teologo Brun, professore di teologia alla stessa università (89) ed uomo di soda massima, sostenne in una tesi la proposizione contraria, adducendo il canone 4° della sessione 24° del concilio di Trento » (90).

Ma il Bono si sentiva bene spalleggiato; infatti aggiunge Ziucci che il canonista controbattè. Nella controversia a favore del Bruno spezzò una lancia anche il professore di teologia morale Ghio (91). Interviene l'autorità civile; all'Università viene comunicato l'ordine « che mai più si sostenghino simili proposizioni e che della scorsa disputa non se ne faccia più parola » (92). Lo stesso Biagi aggiunse una *Defensio Tridentini canonum de Ecclesiae potestate in dirimentia matrimonii impedimenta adv. Launoium*.

diocesi; il sinodo, le pastorali riboccanti zelo, il catechismo.

(87) « Giornale ecclesiastico di Roma », a. VI, n. XI, pp. 43 ss.; XII, pp. 45-47.

(88) DENZINGER - RAHNER, *Enchiridion Symbolorum*, N° 1500 a.

(89) Giuseppe Bruno da Murazzano. Non è da confondersi — come fa lo Schulte — con Giuseppe Antonio Bruno da Alessandria, professore di Istituzioni canoniche e civili (dal 1755 al '78). Questi aveva pubblicato una *Introduzione alla Giurisprudenza canonica* (Torino, 1769). Cfr. SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen u. Littera-*

*tur des Canonischen Rechts*, III (Stuttgart, 1880), p. 534.

(90) SAVIO, *op. cit.*, p. 401.

(91) Vallauri (III, pp. 219-221) collega la controversia dei teologi Bruno e Ghio contro Bono col licenziamento di quest'ultimo, avvenuto il 1797; così colloca al 1797 la *Tesi De potestate Ecclesiae*, che è invece dell'84. Anche Hurter (*Nomenclator*, V, 530) incorre in qualche inesattezza.

(92) Ziucci al cardinale Segretario di Stato, 19 agosto 1789; cfr. SAVIO, *op. cit.*, p. 401.

*Ac anonymam dissertationem qua contra quosdam theologos propugnatur pontificia auctoritas in eadem impedimenta* » (Hierap., 1789).

Emidio Ziucci spera non solo che si calmi il partito di Bono, ma che anche venga abbandonata ogni massima eterodossa... (93). Troppo ottimista!

Appena ad un anno di distanza il ministro della Santa Sede torna in allarme, ancora per l'insegnamento del Bono. Non più in materia matrimoniale, ma sull'usura, di cui Benedetto XIV aveva condannato la pratica nella enciclica *Vix pervenit* del 1° novembre 1745. Anche stavolta Bono seppe tirar fuori una tale esegesi dell'enciclica, da far apparire tutto l'opposto.

Ziucci informa: « So essersi vantato che tali sue tesi verranno lodate nell'Efemeridi di Roma. Suppongo che ciò si riduca a mera sua idea » (94). Bono pubblicò, sempre con licenza dei superiori, sette tesi *De Usuris* in appendice al trattato *De Criminibus*; quattro di esse furono difese in dissertazione di laurea tra il primo ed il sette maggio (95).

Questa volta è l'arcivescovo che se ne lamenta col conte Corte, il quale come Gran Cancelliere e magistrato della riforma, avrebbe dovuto sorvegliare e impedire che si sostenessero simili dottrine all'Università. Corte rispose per lettera al cardinale arcivescovo, che era stato ordinato all'avvocato Bono di non sostenere e di non pubblicare per l'avvenire simili tesi. Ma Ziucci masticava ancora amaro e ne aveva ragione. Difatti Bono non pubblicò altre tesi, ma un avvocato suo amico tradusse in italiano le incriminate sull'usura e le presentò al tribunale torinese del Santo Ufficio perchè ne ottenesse l'approvazione necessaria per mandarle alle stampe. Il tribunale non dubitò un istante ad approvarle. Ziucci ne viene tosto informato e corre ai ripari tempestivamente; informa della malefatta il cardinale di Torino e corre dal ministro di Stato, il conte Graneri: questi ordina ai revisori regi di non permettere la stampa della traduzione. Ziucci regala quindi una lavata di capo al padre Vicario del Santo Ufficio; questi si scusa dicendo che l'approvazione fu data dal sottovicario. E Ziucci, raccontando ogni cosa alla Segreteria di Stato, conclude: « Ma io non so se nè il padre vicario, nè il sottovicario cambieranno metodo », e lamenta che un po' in tutto il Piemonte i tribunali del Santo Ufficio lasciano a desiderare (96). Si poteva reclamare un licenziamento del cattivo canonista, ma Ziucci non si sente abbastanza forte per farlo, nè l'ambiente sarebbe stato favorevole:

(93) SAVIO, *op. cit.*, p. 402.

(94) Lett. del 9 giugno 1790, SAVIO, *op. cit.*, pp. 405 s.

(95) Probabilmente anche le altre tre, ma la copia che ho potuto vedere non recava il frontespizio. Ecco il tema delle tesi: 1. *Traduntur nonnulla de jure naturae circa usuras, quae prosunt ad intelligenda mandata Christi, et Ecclesiae*; 2. *De mutuo quatenus legitimas usuras admittit. Quantum ad canones intelligendos sufficiat*; 3. *Ex-*

*penduntur quae causae impediunt, ne populi aequo usuram modo utantur quantum sufficit ad intelligendos canones usuras prohibentes*; 4. *De lege Judaica, ac evangelica circa usuras*; 5. *Quaedam de usuris apud Romanos, ac principatus ex ejus excidio exortos, quae prosint ad canones intelligendos*; 7. *Ad epistolam encyclicam Benedicti XIV « De usuris »*.

(96) Lett. del 1° sett. 1790, cfr. SAVIO, p. 408.

la politica ecclesiastica oscillava sempre tra una volontà di volersi mantenere fedeli ai patti e rispettosi verso Roma e nello stesso tempo non rinunciare all'*exequatur* e ad iniziative in provincia ecclesiastica, come la divisione delle diocesi, soppressione di vescovadi e benefici (97). Proprio mentre Ziucci si lamentava del Bono, il Congresso deputato alla vertenza sui vescovadi soppressi manifestava il suo disappunto per una pastorale di mons. di Annecy, in cui si affermava che la giurisdizione spirituale della Chiesa non dipendeva in alcun modo dal potere civile.

Bono, malgrado i colpi ricevuti, rimaneva l'oracolo del Piemonte in materia canonica. Ziucci si lamentava perfino delle idee dello stesso inappuntabile Corte (98). E commentava amaramente: « Questa è una lunga catena, la quale, in luogo di sciogliersi, vedo che va accrescendosi » (99).

Solo dopo il 1795, con la morte di Ignazio Corte, del re Vittorio Amedeo III e del cardinale Costa si poteva sperare in un'azione più energica contro il Bono. Modestino Pellicani, successo allo Ziucci, come incaricato d'affari della Santa Sede a Torino, riesce a persuadere il nuovo re, Carlo Emanuele IV, della necessità di riordinare la situazione religiosa e di risanare l'insegnamento. Del successo riportato, ne scrisse al cardinale segretario di Stato il 7 dicembre 1796 (100).

Il re concretò la sua azione col nuovo arcivescovo, mons. Buronzo del Signore. Venne istituita una *Giunta ecclesiastica* con voto consultivo, che aveva il compito d'invigilare sulla disciplina dei Regolari, sugli studi e sulle qualità delle persone da adibire nelle provvisioni canoniche. Ne erano membri: l'arcivescovo Buronzo, Tardy, Tempia, confessore di Corte, Bruno, professore di teologia all'Università (ed avversario di Bono), Gianotti, Conterno, Domenico Valfredo, Fr. Paolo Oggero, Fr. M. Sola e Fr. Carlo F. di Santa Dorotea (101).

Per l'appunto dietro consiglio della Giunta il 24 ottobre 1797 Agostino Bono venne giubilato, e con lui subì la stessa sorte il suo collega Maurizio Baudisson, professore delle Istituzioni canoniche. Pellicani il giorno dopo informava Roma del lieto evento (102).

(97) Lett. del 23 febr. 1791; cfr. SAVIO, p. 409.

(98) « Il Corte, nonostante la contraria apparenza, ha massime molto a queste aderenti » (cioè simili a quelle del Bono); SAVIO, *op. cit.*, p. 409.

(99) SAVIO, l. c.

(100) Disp. del 7 dic. 1796. Arch. Vat., Nunz. Savoia, mazzo 222.

(101) Arch. Vat., Nunz. Savoia, 221. Dispaccio al Segretario di Stato del 20 sett. 1797. Cfr. CARLO SANDRINO, *L'Arcivescovo di Torino Mgr. Buronzo del Signore e le vicende della Chiesa nel Piemonte dal 1797 al 1805*. Dissert. di laurea ms. Università di Torino, a. 1956-57, pp. 44-45.

(102) « Persuaso intimamente, ed in pratica la M. S. che gli attuali disordini debbono nella massima parte ripetersi da' principj immorali, e massime libertine prodotte, e divulgate da cattivi studj, prosegue indefessamente per mezzo della sua Giunta Ecclesiastica il suo piano riguardante la scelta de' Professori, e le sane dottrine che dovranno insegnarsi. Si tolsero in conseguenza negli scorsi giorni dai ruoli de' Professori di questa Università due soggetti ben equivoci, l'Abate Bon, che occupava la Cattedra di Diritto Canonico, ora giubilato, ma con tutti i suoi appuntamenti, e l'Abate Baudisson, che aveva quella dell'Istituto Canonico, ora assolutamente di-

Il Governo provvisorio repubblicano glorificò Bono e Baudisson come vittime dei soprusi regi, eroi delle libertà civiche e li costituì suoi membri. Bono per più decadi fu presidente del Governo, dopo le dimissioni del conte Galli. Ma non firmò, come il Baudisson, il decreto del 6 gennaio 1799, in cui si decretava di mondare i sotterranei di Superga dalle ceneri dei Principi sabaudi e di tramutare la basilica in Pantheon dei patrioti piemontesi e degli altri uomini illustri. Bono non lo firmò, perchè era passato a miglior vita (103) e il dissennato decreto non ebbe esecuzione, perchè, a quanto pare, la impedì lo stesso generale d'occupazione Grouchy. Ad amareggiare gli ultimi giorni dell'emerito canonista contribuirono gli studenti della Società Popolare, stabilita all'Università, che osarono ingiuriare pubblicamente il vecchio professore e poterono scampare all'arresto, già ordinato da Grouchy, solo per l'intervento del prof. Girard (104). Ad amareggiare la memoria dopo la morte fu l'arcivescovo Buronzo, il quale ordinò (se crediamo al Morardo) che non ne fosse inserito il nome nell'elenco dei sacerdoti defunti; grandi ire del maledico Morardo (105), che aveva tessuto l'elogio funebre del canonista (106), del quale aveva condivise cordialmente parecchie idee.

Di queste idee ci limiteremo a descrivere quanto riguarda l'usura e il matrimonio, malgrado il canonista torinese non abbia idee molto cristalline anche in altre materie canoniche, intorno alle quali ci ha lasciato qualche opera (107).

messo con parte sola del suo stipendio, nè che io sappia è fissato sinora il rimpiazzo de' medesimi». Arch. Vat., Nunz. Savoia, m. 221. Disp. alla Segr. di Stato del 25 ottobre 1797.

La destituzione del Bono ebbe i suoi strascichi e mise nell'impicci la Giunta Ecclesiastica. Chi poteva sostituirlo? Ormai era difficile trovare un giurista degno d'assumere l'insegnamento universitario, che non condividesse le idee del professore regalista. La Giunta dichiarò che trovava «una grande difficoltà a potere presentemente rinvenire nello Stato, e massime fra 'l Clero, il quale sarebbe il più conveniente, dei coltivatori di Diritto Canonico» (Arch. St. Torino. Carte Università, mazzo 3 d'addiz. n. 6: Rapporto del 14 ottobre 1797). In mancanza di professori si adottarono due lettori nelle persone degli avvocati Prato e Gandolfo, appartenenti al Collegio Legale.

(103) È inesatto HURTER, *Nomenclator*, V, 550; cfr. CARUTTI, *Storia della Corte di Savoia durante la Rivoluzione e l'Impero Francese*, vol. II (Torino, 1892), p. 20.

(104) *Vicissitudes de l'instruction publique en Piémont depuis l'an VII jusqu'au mois de ventose an XI par Brayda, Charles*

*Botta, et Giraud anciens membres du Juri d'instruction publique* (Turin, an. XI, Impr. Buzan), p. 10.

(105) *Lettera a Carlo Luigi detto Buronzo del Signore* (Grenoble, an. VIII), p. 23.

(106) *Elogio dell'Abate Agostino Bono professore di diritto canonico della Regia Università degli Studii, rendutosi defunto nell'anno VII essendo membro del Governo Provvisorio*.

(107) Bono pubblicò dispense ad *usum auditorum* senza indicazione di data, per cui riesce malagevole catalogarle cronologicamente: *Ex jure Ecclesiastico ad titulum de Summa Trinitate, et de fide catholica. De Ecclesia in genere*. In-8°, pp. 324; sono 48 tesi. - *Ex jure ecclesiastico ad titulum de Sponsalibus, et Matrimonio*, presso Ignazio Soffietti, Torino, I ediz. 1784; II ediz. 1788; 68 tesi. - *Tractatio de Conjugiorum juribus Joannis Baptistae Boni* (68 tesi), ripubblicate poi col solo titolo: *De Conjugiorum Juribus*, Taurini, ex typ. Regia, Briolo, Soffietti. - *Ex Jure ecclesiastico ad titulum de praebeendis et dignitatibus* lib. III, tit. V (58 tesi), Taurini, Soffietti, 1787-1788. Nella prima tesi comincia a dimo-



Quanto all'usura Bono tendeva a dimostrare come essa sia fondata sulla natura: fin dai tempi più antichi l'usura sul denaro fu in uso presso gli uomini e approvata dai principi (108). È compito di costoro regolare le usure, non abolirle, giacché una legge che le proscrivesse sarebbe destinata a restare lettera morta: « *Hoc factum habuere leges omnes, quae usuras penitus prohibuerunt illis populis, quos status ipse rerum ab usuris alienos non reddebat* » (*de Usuris*, tesi I).

Guidato da questi principi, che per sé valgono per ogni prestito fatto con giusto interesse, Bono cerca di provare la liceità delle usure, e spiegare i passi scritturistici che si opporrebbero: per es. Luca VI, 27: « *Mutuum date, nihil inde sperantes* », che per sé — secondo Bono — si applica al mutuo semplice e non al mutuo sotto usura, che da Cristo non è nemmeno considerato (109). Quanto ai Santi Padri ed ai canoni conciliari Bono trova comoda una distinzione: « *improbare usuras suorum temporum in universum, et improbare usuras omnes: ac primum tantum, non secundum fecisse Patres* » (110).

Più impegnativa è la trattazione in difesa del potere civile sul matrimonio, che Bono svolge nel *De Sponsalibus, et Matrimonio*. La tesi chiave di tutta la trattazione nella prima edizione era l'ottava (111): *De Potestate Ecclesiae in matrimonium*. In seguito alla controversia coi teologi, che si appigliavano al Concilio Tridentino, sviluppò l'esegesi, già prima abbozzata, in tre tesi: VIII. 2: *Proponuntur quaedam ad intelligendos Canones Concilii Tridentini de Matrimonio latos profutura* (pp. 9-26). VIII. 3: *Expenduntur Canones Concilii Tridentini de Matrimonio editi* (pp. 3-12). VIII. 4: *Reliqua ad interpretationem Canonum Tridentinorum ses. 24 De Reg. Matr.* (pp. 3-16).

Seguendo l'ordine del Bono parleremo: 1° della natura del matrimonio in sé e del matrimonio cristiano; 2° dei poteri dello Stato e della Chiesa sul matrimonio cristiano; 3° dell'esegesi dei Canoni Tridentini.

Storicamente, afferma Bono, è avvenuto che « la Chiesa circa il decimo secolo rivendicò a sé, completamente o quasi, quel potere sul vincolo matrimoniale che un tempo avevano esplicato i principi ». Con quale diritto la Chiesa cominciò ad esercitare tale potere sul matrimonio? Dal Concilio

strare come la Chiesa all'inizio, non possedeva beni materiali... Cfr. quanto scriviamo più avanti sulle dottrine di Giambattista Somis. - *Ex Jure ecclesiastico ad tit. de concessione praebendae* (29 tesi), Aug. Taur. Soffietti, 1789. - *Ex Jure ecclesiastico ad titulum de Jure Patronatus* (17 tesi). - *Ex Jure ecclesiastico ad tit. De renuntiationibus* (44 tesi). - *Tractatio de Criminibus Joannis Baptistae Boni Juris Ecclesiastici in Regio Taurinensi Athenaeo Antecessoris* (52 tesi). Taurini, typ. Soffietti, Briolo, Avondo, In-8°, pp. 578. -

*Appendix De Usuris* (7 tesi), Taurini, Soffietti, 1790.

(108) « *Fateor si pecuniae in quodcumque commercium adducendae communi consensu fructus absolute adjunctu fuissent, usurae legitimae essent, non tam quia omnes consensissent, quam quo communis consensus positam in communi utilitate* » (tesi 1, num. III).

(109) Tesi 4, num. XII-XIV.

(110) Tesi 5.

(111) Stampata il 19 aprile 1784 e consta di 6 pagine.

Tridentino si deduce che lo fece per diritto divino; non si può dedurre di più: « *An censuerit Concilium legem Ecclesiasticam hanc vim (in casu: irritandi matrimonia) habere a se, an a Principum consensu an potius id noluerit definire, ac solum eius legis firmitatem adstruere, a quocumque fonte procederet* » (112). Questo scriveva Bono il 1784. Nella stessa edizione, alla tesi quinta, aveva esposto già la sua idea sul matrimonio-sacramento. Affermava infatti una netta distinzione tra contratto e sacramentalità del matrimonio. Per Bono non è lo stesso contratto che viene elevato, quasi transustanziato in sacramento; la sacramentalità è piuttosto un elemento accessorio, che sopraggiunge al contratto naturale e non ne distrugge (o trasforma) la sostanza: il sacramento sarebbe qualcosa di galleggiante sul contratto naturale; il matrimonio resta un negozio naturale con un accessorio soprannaturale (113):

« *In matrimonio duo sunt consideranda, societas, et Sacramentum: illa est principalis istud accessorium: illa basim ipsam constituit, istud rem basi innixam: illa res est temporalis, istud spirituale negotium temporale sanctificans, eo modo, quo Baptismus sanctificat hominem. Itaque si societas illa non sit, nec adest Sacramentum; si illa existat, Sacramentum quoque erit, dummodo ea servantur, quae ad illud inducendum requiruntur.*

« *Quum dico debere praexistere societatem, naturalem, et eam quidem, quam Civitas agnoscat, ac tanquam jure naturae subsistentem probet; nam si illa civili lege irrita facta sit, non est amplius societas naturalis, nec potest Sacramentum excipere* » (tesi V, num. IV).

Una simile concezione non è certo originale del canonista piemontese; per suoi maestri si possono ricordare quelli che lui stesso cita qua e là con una certa frequenza: Launoio, Boileau, Lorri (114). Ma se si vuole ritrovare una certa spiegazione al regalismo in materia del Bono, bisogna anche risalire all'insegnamento dell'ortodosso Berardi, la cui dottrina sul matrimonio offriva una porta aperta al giurisdizionalismo.

A proposito della questione « *quomodo cohaeret et ratio contractus, et ratio Sacramenti* » la risposta dei teologi d'allora non era concorde; la sentenza più comune riteneva che proprio il contratto diventava sacramento, in modo che il consenso reciproco dei contraenti rappresentasse la materia e la forma richiesta dalla concezione dimorfica dei sacramenti; conseguentemente erano i due stessi sposi che ponevano la materia del sacramento. Berardi aderisce alla concezione meno comune sostenuta da Melchior

(112) Tesi 8, num. XII, ediz. 1784.

(113) Sono le parole che Gerdil prende in prestito da Drouin per combattere Launoio ed un recente autore. Cfr. *Trattato del Matrimonio o sia Confutazione de' Sistemi contrarij all'Autorità della Chiesa circa il Matrimonio, dell'Eminentissimo Sig. Card. Giacinto Sigismondo Gerdil. Opera postuma*

*alla Santità di nostro Signore Pio settimo Pontefice Ottimo Massimo* (Roma, 1803, stamp. dell'Acc. Relig. Catt.).

(114) Cfr. per es. Tesi VIII, ediz. 1784, p. 17, n. 12. Si veda utilmente: G. LE BRAS, *Mariage, L'opposition des régaliens* in *D. Th. C. t. IX*, cl., 2261-2267.

Cano (115) il quale pensava « *civilem contractum a conjugibus initum habendum esse tanquam materiam Sacramenti, cui sanctificandae forma a Sacerdote prolata accedat, cum scilicet Sacerdos ait: Ego vos conjungo etc...* » (116). Anche per Bono la sacramentalità è aggiunta dalla benedizione del sacerdote. In radice a tale concezione sta il pregiudizio che il ministro dei Sacramenti dev'essere ordinariamente un ministro sacro; mentre nel matrimonio — se fosse vero che la forma sono le parole del reciproco consenso — il sacerdote non solo non sarebbe ministro ordinario; ma mai potrebbe fungere da ministro (117).

La sentenza di Melchior Cano e di Berardi è ben lontana da quella di Launoio e Bono; mentre infatti per i primi il contratto entra nel sacramento come elemento materiale, per gli altri il matrimonio cristiano è già materialmente e formalmente costituito: come matrimonio preesiste al sacramento e suo elemento materiale e formale è il consenso espresso nel contratto naturale. Nella sentenza del Berardi era discutibile la funzione sostanziale assegnata al sacerdote benediciente. Molti teologi la negavano; le ragioni da loro portate, valgono anche per Bono; il sacerdote ha una funzione accessoria e rituale e Bono ne deduce per conseguenza che il contratto naturale rimane l'unico elemento sostanziale anche nel matrimonio cristiano e la sacramentalità, aggiunta con la benedizione del sacerdote, è un elemento accessorio.

Le conseguenze sono gravi; il matrimonio cristiano, considerato come puro contratto naturale, resta in potere dei Principi. Il matrimonio, afferma Bono, è un negozio temporale come tanti altri, è dunque in potere dei Principi irritare per proprio diritto nativo il contratto naturale; tale potere si trova presso i Principi etnici, ma anche « *existit apud eosdem Christianos Principes* » (118). Ribadisce Bono:

« *Quid quaeso Christus voluit, quando in conjugio Sacramentum collocavit? id nempe, ut conjuges gratia per Sacramentum collata excitarentur ad conjugii officia implenda; et vis internae gratiae matrimonii statum immutare, ac jura Principis in illud invertere?* » (119).

Ma anche quanto al potere proprio e nativo dei Principi sul matrimonio Bono urtava contro la dottrina già allora comune tra i teologi. Cioè che il contratto matrimoniale era per natura sua una *res sacra* e che il potere su di esso spettava primariamente all'autorità religiosa e solo in modo ipotetico e suppletivo (della società religiosa perfetta) veniva esercitato dal-

(115) Cfr. WERNZ-VIDAL, *Jus Canonicum*, t. V, *Ius Matrimoniale* (Romae, 1925), pagine 58 s.

(116) MELCHIOR CANO, *De Locis Theologicis*, lib. 8, cp. 5.

(117) In IV *Gregorianarum Decretalium librum Commentaria, sive Tractatio de conjugiorum Juribus habita a clarissimo Domino Carolo Sebastiano Berardi Juris canonici in*

*Regia Taurinensi Athenaeo Professore* (67 tesi fatte difendere come argomento di laurea nel 1764), Taurini, typ. Avondo, Mairesse. Cfr. Tesi IV. Tali tesi costituiscono la parte matrimoniale nel *Da rebus ad canonum scientiam pertinentibus*.

(118) Tesi 7: *De Jure Principis circa matrimonium*, num. III.

(119) Tesi 7, l. c.

l'autorità civile, cui per altro spetta la regolamentazione degli effetti puramente civili del matrimonio. Per Bono tutto è alla rovescia (o quasi). I doveri degli sposi sono anzitutto verso lo Stato. In particolare ad essi è affidata la missione di procurare nuovi membri alle due società: la temporale e la spirituale.

In quanto investiti di questa funzione, dipendono gli sposi dal Principe o dalla Chiesa? Anche sotto quest'aspetto la preferenza di Bono è per il Principe:

« *Matrimonium, quod tendit ad perpetuitatem generis humani, sub jure Principis est: an idem, quod habet etiam propositam perpetuam Ecclesiae successionem, erit quoque sub jure Ecclesiae? At si hoc principium admittimus, etiam potestas Ecclesiae esset adscribenda in agrorum cultura, quae dum praebet alimenta generi humano, ejus non minus, quam Ecclesiae conservationi consulit, quod tamen nemo affirmaverit* » (120).

« *Ajo matrimonium haberi sibi propositam generationem, ac perennitatem generis humani, non vero appetere perpetuam Ecclesiae successionem tanquam proprium finem: ajo Ecclesiam sollicitam esse non de perpetuitate generis humani, sed de perpetuitate fidei in genere humano, seu in ea generis humana parte, quae veram Ecclesiam constituit* » (121).

Resta dunque chiaro per Bono che il potere di legiferare sul matrimonio spetta al Principe e non alla Chiesa ed a conferma aggiunge che la tradizione ecclesiastica in questo è concorde: la Chiesa non ha mai dettato leggi sul contratto matrimoniale, ma sul sacramento.

Un ostacolo duro da sormontare restavano per Bono i canoni del Concilio Tridentino, ai quali i professori della facoltà teologica si erano appellati. Il canonista pensa di sbaragliare i teologi con tre tesi supplementari della ottava.

Anzitutto per mettersi al sicuro da ogni accusa di eresia, afferma che i canoni del Tridentino sul matrimonio non hanno valore dommatico ma disciplinare; Lutero meritò la condanna non perchè aveva dichiarato il matrimonio cristiano un negozio profano, ma perchè lo ridusse ad un negozio *del tutto* profano. Bono s'indigna col capzioso Lutero, il quale, volendo togliere alla Chiesa il potere di porre impedimenti, praticamente lo tolse anche ai Principi: « Lutero ricorre ad un fraseggiare oscuro per sfuggire all'indignazione dei Principi. *Artificium quo, utitur, dum nominat leges hominum in genere, Principe non commemorato, indicat in iis verbis laedi Principum jura, quod nominatim facere nolebat* ». L'eresia di Lutero stava appunto qui: nel volere negare ai Principi il potere d'invalidare i matrimoni (o limitarlo solo agli impedimenti di diritto naturale o positivo divino); per questo venne condannato dal Concilio; e Bono si sbraccia per dimostrarlo (122).

(120) Tesi 8, *De potestate Ecclesiae in Matrimonia*, num. VIII.

(121) Tesi 8, num. VII.

(122) Tesi VIII, 1, num. X-XI.

Da parte sua, aggiunge Bono, il Tridentino si astenne dal definire a favore della Chiesa un diritto di origine divina di legiferare sugli impedimenti matrimoniali. La Chiesa non può legiferare sul contratto coniugale in quanto tale; se lo fa, ciò si deve al fatto che dal secolo XI in poi i Principi usarono astenersi dall'esercizio dei loro poteri sul vincolo matrimoniale e da quel tempo « *necesse fuit, ut jus aliquod Principum circa vinculum conjugii transierit in Ecclesiam* ». Ed ecco la seconda ragione per cui Bono grida contro Lutero: non solo perchè ha negato, o almeno limitato, il potere dei Principi, ma anche perchè nega alla Chiesa un tale potere come *derivato* da quello dei Principi (123).

Tali argomentazioni sono la chiave di quello che fu il « capolavoro » esegetico del canonista torinese. Il canone più delicato da spiegare era il III della sessione ventiquattresima:

« *Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum, et dirimere contractum; nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediunt et dirimant: A. S.* » (124).

Aveva fatto rumore l'interpretazione laicista di Launoy, seguito da Boileau, Lorri, Pothier; la voce *Ecclesia* equivale in caso, per essi, a *Collectio fidelium* e comprende sia i chierici, che i laici, e perciò anche i Principi. Bono non è d'accordo: *Ecclesia* in questo ed in contesti simili ha il valore di *Corpus hierarchicum*. Inoltre riprova un altro autore, che nega il valore dommatico della definizione tridentina; e ciò Bono lo fa, malgrado prima abbia negato in blocco tale valore ai canoni matrimoniali. Bono inaugura una terza via che, se non altro, depone a favore dell'acutezza del suo ingegno.

Il primo *posse* indica semplicemente un *defectus incapacitatis ut possit*: non afferma un potere, ma *nega un'impotenza*. Il secondo *posse* indica il possedere l'esercizio di un *potere legittimo* di stabilire un impedimento, senza però dirimere la questione, se questo potere sia di diritto divino o umano proveniente direttamente da Dio o partecipato attraverso il Principe temporale (125).

Bono, partito dagli stessi principî di Launoy, giunge alle stesse conclusioni, ma per altra via. Si ha così una nota personale nel regalismo dell'avvocato verzuolese, che fa sì che il giurisdizionalismo piemontese non sia proprio in tutto una riproduzione del gallicanismo francese; sicchè da esso si distingua in sede dottrinale per qualche sua sfumatura e nella pratica per una diversa tattica dovuta alle peculiarità della politica piemontese: l'alta politica del sovrano e della Corte, come già notammo, si mantiene filoromana sia sotto Carlo Emanuele III, che sotto Vittorio

(123) Tesi VIII, 3, num. III.

(124) DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, num. 973.

(125) Tesi VIII, 3, num. X: « *Ecclesiae posse esse intelligendum de defectu inca-*

*pacitatis ut possit; alterum Ecclesiae potuisse, ita intelleximus, potuisse legitime: seposita investigatione quo jure id potuerit divino an humano* ».



Amedeo III e Carlo Emanuele IV (126), mentre il ministero e gli ambienti di legge, in antagonismo con la politica del monarca, favoriscono un regalismo procedurale nella magistratura e dotto in sede universitaria.

Non c'intratteniamo sui particolari dell'intero trattato *De Sponsalibus et Matrimonio*: dai principî generali esposti si può dedurre l'andatura dell'intera trattazione.

All'influsso esercitato dal Bono o dal Chionio credo che bisogna collegare il *De jure principum in bona Ecclesiae* dell'abate Carlo Felice Busca della Rocchetta, segnalato da Romualdo Pastè (127); ed al Bono bisogna collegare la tesi dottrinale sul matrimonio del Marentini presentata a Vittorio Amedeo III (128). Spiritualmente si collega al Bono la trattazione sul matrimonio di Nepomuceno Nuitz, del quale tutta la produzione canonica fu messa all'indice il 1851; Roma agì con Nuitz più energicamente che non con Bono; ma allora erano altri tempi.

Restano da chiarire le relazioni di Bono col Giansenismo piemontese. Grégoire, a distanza di vent'anni dalla sua morte, lo considerava un seguace del Portorealismo ed uno dei fautori della buona causa (129). In realtà il mondo spirituale dei trattati del Bono non fa trasparire nessuna traccia di Portorealismo. Autori da lui preferiti sono Pietro de Marca (130), Launoy ed i suoi seguaci. Anche di Launoy si volle fare un giansenista, ma a torto (131); De Marca fu notoriamente antigiansenista (132). Tuttavia, malgrado Bono non sia un *fautore* del Portorealismo, col suo insegnamento contribuì a creare una generazione pronta a ribellarsi o almeno a criticare la voce di Roma e pronta a piegare al Gallicanesimo o al Giansenismo.

Collega di Bono fu GIOVANNI INNOCENZO MAURIZIO BAUDISSON, nato a Torino il 1723 e morto il 1805 (133). Conseguì la laurea in diritto canonico

(126) Cfr. COGNASSO, *Carlo Emanuele III*, in *Enc. Italiana*, IX, p. 64; C. MORANDI, *Vitt. Amedeo III*, in *Enc. It.*, XXXV, pagine 508 ss.; F. COGNASSO, *Carlo Em. IV*, in *Enc. It.*, IX, p. 65; SALV. PUGLIESE, *Giamb. Bogino*, in *Enc. It.*, VII, pp. 276 ss.; con bibl. ivi cit. È evidente che non si trattava solo di ragion di Stato e di mire politiche, ma anzitutto di convinzioni religiose personali: la fedeltà alla Santa Sede era un vanto dei Principi Sabaudi.

(127) Già cit. nella nota 7.

(128) Cfr. RUFFINI, *op. cit.*, p. 69.

(129) HENRY GRÉGOIRE, *Essai historique sur les libertés de l'Eglise Gallicane* (Paris, Badouin, 1818; Turin, Chez Bocca, p. 422). Al suo giudizio aderisce Gorino (*op. cit.*, p. 101, n.); il quale fa Bono istillatore di razionalismo illuministico e di principî democratici; ora il regalismo del Bono è più

che provato da quanto abbiamo esposto.

(130) A Pietro De Marca s'ispira la trattazione: *Ex Jure Ecclesiastico ad titulum de Summa Trinitate, et fide catholica. De Ecclesia in genere*. Il Bono ad es. lo cita nella tesi 26: *Expenduntur nunnulla Primatus praeogativa*, par. IX, p. 7: « *Quod spectat ad novas leges ferendas, putat De-Marca, posse quidem eas proponi a Romano Pontifici, et contendit, Episcopos facultatem habere eas acceptandi necne iuxta ea, quae peculiaris Dioeceseon utilitas exigat* ». Il subalpino espone tale opinione, senza aggiungere alcuna parola di commento o, tanto meno, di riprovazione.

(131) *D. Th. C.*, t. IX, cl. 5 s.

(132) CARREYRE, *Pierre de Marca*, in *D. Th. C.*, IX, pp. 1987-91.

(133) GORINO, *op. cit.*, p. 158, n.

il 25 aprile 1764 (134). Nel 1768 venne chiamato a leggere nell'Università le Istituzioni canoniche e tenne tale cattedra fino al 1793, quando l'insegnamento nell'Università venne sospeso. Continuò però a dare pubbliche lezioni, dietro congruo stipendio, insieme al Bono nella casa delle Missioni dei Santi Martiri, dove erano state sistemate le tre cattedre di Legale (135). Nei bei tempi di Vittorio Amedeo III non aveva disdegnato di fare l'abate di Corte. L'eccentrico Morardo nel 1787 lo mise in caricatura nel libello *La Damigella Istruita* (opera morale filosofica!) sotto le spoglie del prete Bardassane. Il libro, presentato a re Vittorio, gli procurò, stando almeno al racconto del Morardo, un po' di buon sangue:

« Molto si compiaceva — ricorda Morardo, già diventato giacobino — quel re di leggere le mie produzioni, in rileggendo anche questa, giunto alla pag. 187 e seguenti restò colpito dalla grafica descrizione che ivi si fa d'un prete pericoloso ad oggetto di rendere ben avveduta la damigella di guardarsi dalle di lui suggestioni nell'elezione dello stato. E cotanto a lui piacque la descrizione che ripetendone più fiate la lettura, mandolla a memoria e soventemente per suo sollazzo la ripeteva. Nel finto *Bardassane* ravvisava il re un certo prete *Baudisson*. Un pittore (diceva) *non l'avrebbe potuto ritrar con più vivi colori*; e ripetendo alcune frasi saporitamente ridevasi... ».

Ritornato Morardo dal re a ringraziarlo per le 700 lire ricevute come rimborso delle spese di stampa « ... mi vide egli appena, che scoppiando dalle risa non poteva proferir parola e a stento pronunziò il nome di Bardassane... » (136).

Manco a dirlo, tra l'abate torinese e l'ex scolopio onegliese non corsero mai rapporti cordiali. Nel periodo repubblicano Morardo denunciò ai quattromenti « l'atra inimicizia Baudissonica »; a lui e al Cavalli (la guerra morardo-

(134) *Sacerdos Innocentius Mauritius Baudisson Taurinensis Sacrae Facultatis Doctor. Regii Provinciarum Collegii Convictor A. J. U. Lauream. Anno a natiuitate Domini MDCCLXIV Die XXV. Aprilis. Hora X matutina cum dimidio Aug. Taur. ex typ. Mairesse. Ex Jure Ecclesiastico ad titulum de sponsalibus et matrimonio. De sententia antiquorum Canonum, praesertim editorum a Gratiano in dinst. 34, seu de veterum concubinato.*

(135) Lettera del Reggente la Segreteria di Stato al Reggente il Magistrato della Riforma; per la continuazione dell'insegnamento mentre è chiusa l'Università. Cfr. *Raccolta per ordine di materie delle leggi cioè editti, patenti, manifesti, ecc. emanate nelli stati di terraferma sino all'8 dic. 1798 dai Sovrani della Real Casa di Savoia Compilato dall'Avvocato Felice Amato Duboin*

(Torino, Baricco e Arnaldi), t. XIV, 1847, p. 211.

(136) *Memoria ragionata di fatti memorandi relativi all'Ateneo di Torino e Catalogo storico di tutte le opere dell'autore con molte interessanti notizie di storia patria* (Torino, Fea, a. XII), pp. 78 ss.

Alla *Damigella istruita* il filippino giansenista Gautier contrappose *La Damigella meglio istruita* (Torino, Soffietti, 1788); accennando alla caricatura di Bardassane-Baudisson, scrive: « Questo esempio, o Padre, salta di slancio agli occhi e per la sua singolarità, e per via del lungo, minuto, e sì circostanziato racconto, con cui il proponete alla Damigella, pare a prima vista che abbiate voluto notare alcun vostro contraddittore; ma di tutt'altra tempra che Giansenista » (op. cit., p. 89). Fu dunque Baudisson tutt'altra tempra che giansenista?

cavallina) (137) attribuisce se non ha potuto avere un buon impiego all'Università o almeno in pubblici uffici. Ma è notevole che mai, nel periodo repubblicano, lo accusa di Giansenismo; cosa che fa spesso e volentieri con altri nemici personali. La repubblica del 1798 esaltò Baudisson, insieme a Bono; fu membro, e per qualche tempo presidente del Governo provvisorio, a nome del quale fece un'arringa in piazza Castello inneggiante alla libertà e alla caduta dei tiranni (138). Venuti gli austro-russi, fu arrestato e rinchiuso nelle carceri del Senato (139). Tornati i francesi, fu uno dei sette membri della nuova commissione di governo, costituita dal gen. Berthier il 23 giugno 1800 (140). Nel 1801 fu mandato dal gen. Jourdan insieme a Bossi ed ai marchesi Alfieri, d'Arcourt, della Rovere ed al conte Serra, a ringraziare il Primo Console per l'annessione del Piemonte alla Francia (141). L'Università lo tenne tra i professori emeriti. Fu fatto in seguito membro del Consiglio dell'Istruzione Pubblica. Il 30 settembre 1805 fu creato procuratore generale presso l'Università; ma la morte lo aveva già colto (142).

Della produzione canonica del Baudisson rimane il corso delle *Istituzioni* manoscritto (143). Scritto in un latino chiaro, ma in forma strettamente scolastica ed elementare. Il patrimonio dottrinale è quello ricevuto dalla tradizione con qualche venatura regalista. Malgrado in qualche lettera i giansenisti piemontesi lo chiamino loro amico (144) e malgrado in una commedia tradotta dal francese siasi appiccicato il suo nome ad una attivista giansenista (Baudissona!) (145), anch'egli si ricollega al mondo spirituale del regalismo.

Delle *Institutiones* merita sottolineare il richerismo che traspare dall'articolo sui sovrani terreni (146). I re ed i principi hanno potestà somma, sacra, divina e perciò inalienabile e imprescrittibile. A loro si deve obbedire non « *propter iram, sed propter conscientiam. Status quippe personarum juris publici est, atque adeo a Regia auctoritate divelli nullo pacto potest* ». Ai sovrani spetta lo *jus protectionis* sulle Chiese, a cui per il temporale presiedono. « *Ecclesiis impertiri protectionem ad majus Religionis incrementum, ob quod tenentur quisque his uti mediis, quae in ejus sunt potestate* ». Allo *jus protectionis* Baudisson collega quanto la tradizione canonica riferisce al patronato delle Chiese come edificio di culto: « *Jus patronatus, praesentandi, alimentorum, defensionis, inscriptionis nominis* » (147).

(137) Memoria ragionata, l. c.

(138) CARUTTI, op. cit., II, p. 6.

(139) RANZA, *Elenco dei detenuti per opinioni politiche in varie case di arresto di Torino e altrove*.

(140) GORINO, op. cit., pp. 158 s., n.

(141) CARUTTI, op. cit., II, p. 118.

(142) GORINO, op. cit., pp. 158 ss.

(143) Cl.mi Sacerdotis Innocentii Mauriti Baudisson Taurinensis Jurisconsultis, ac Professoris Juris Ecclesiastici Institutiones.

Petro Cajetano Carrara Cortemiliensi excepta anno intercalari MDCCCLXXIX-LXXX (Bibl. Naz. Tor., K 3, V, 5).

(144) SAVIO, op. cit., p. 438.

(145) I Giansenisti. Commedia di cinque atti in versi sciolti. Traduz. dal francese di Basilio Grazioso. Torino, presso F. Prato, 1794.

(146) BAUDISSON, *Institutiones*, pt. II, num. 145.

(147) BAUDISSON, *Instit.*, pt. II, num. 146.

Parlando del Romano Pontefice, i termini sono circospetti e non assegnano al Papa più di quanto gli davano Gersone e Richer:

« *Primatus unitati servanda omnino necessarius in solo honore, et dignitatem non consistit, sed, et in potestate jure Divino innixa. Potest enim primatum obtinens Romanus Pontifex exercere jurisdictionem in Ecclesia universa uti universa, singulorum Praelatorum excessus corrigere, et supplere defectus* » (p. II, n. 22).

« *Quia in Ecclesiam uti universam habet jurisdictionem potest cogere Episcopos ad Concilia Generalia, iis conciliis praeesse, condere Canones regulariter in omnibus Ecclesiis observandos, eaque omnia peragere quae ad publicum spectant Ecclesiae statum* » (n. 23).

È un'autorità di giurisdizione che deve rispettare i diritti delle Chiese particolari, nelle quali può intervenire solo con funzioni disciplinari. Gersone è espressamente citato dove parla dell'assenso da dare agli insegnamenti del Romano Pontefice *in causis fidei*: la Chiesa non è del tutto concorde se siano da credere come verità di fede gli insegnamenti del Sommo Pontefice in materia di fede, però tutti convengono che bisogna consentire alla parola del Papa *in causis fidei* per ragioni disciplinari: *sub poena excommunicationis* (148).

Data questa incertezza dottrinale, Baudisson per indurre all'*obsequium mentis* in questioni di fede al Papa, non ha che motivi suasi, non pienamente apodittici:

« *... Pontificum Canones tum quia sedes Romana ab Apostolis Petro, et Paulo ad Principatum fuit evecta, atque horum praedicatione, et praeceptis illustrata, tum quia ad Pontificatum non evehuntur nisi doctrina, prudentia, sanctitate insigniores, tum denique quia Principatus dignitas summa cum auctoritate est conjuncta, maximi faciendi sunt* » (p. I, n. 66).

Ma sull'infallibilità pontificia Baudisson segue la posizione che in quel periodo aveva assunto la facoltà teologica torinese (149), la quale voleva essere tra la posizione eterodossa, sostenuta dai teologi gallicani, e la ortodossa, che aveva per sé i grandi nomi dei teologi italiani, spagnoli e di vari teologi francesi: Bellarmino, Suarez, Bannez, Melchior Cano, Gravina, Ballerini, Macedo (150). L'esposizione dottrinale, che voleva essere di prudente silenzio, sembra praticamente mantenersi nei confini non chiari di un timido semi-conciliarismo e semi-antifallibilismo.

Accanto alla voce dei due professori è bene aggiungere quella di un discepolo entusiasta di Bono: il conte GIAMBATTISTA SOMIS. Nell'*Elogio* del Campiani scrive parole di alta stima per il suo maestro e per l'insegnamento di lui (151); ma quando se ne offre il destro, approfitta anche per abbozzare

(148) BAUDISSON, *Instit.*, pt. I, num. 68.

(149) Sarà documentata nella seconda parte di questo studio, riguardante la questione del Giansenismo nell'Università di Torino.

(150) E. DUBLANCHY, *Infailibilité du Pape*, in *D. Th. C.* t. VII, cl., 1692 s.

(151) « L'ottimo mio Maestro Abate Agostino Bono, cui spero non sia per dispiacere la sincera mia gratitudine alla singo-

un sistema di Giurisprudenza canonica, che si presti ad ospitare una concezione giurisdizionalista di pretto sapore gallicano. La preoccupazione del Somis è di distinguere i giusti limiti tra il potere della Chiesa e quello dello Stato, indicando in particolare il campo che spetta alla Chiesa per diretta concessione di Gesù Cristo, quello a cui tale potere può estendersi per legittima applicazione dei principi, quello a cui si è esteso di fatto anche illegittimamente, specialmente nell'epoca della *barbarie*, a causa di una illegittima applicazione dei principî stessi, ai danni del potere della società civile.

Anzitutto Somis distingue nella Chiesa un *gius privato* (o interno) e un *gius pubblico* (o regolante i rapporti esterni con la società civile); in conseguenza distingue un doppio oggetto della scienza canonica:

« Adeguata cred'io la partizione della Giurisprudenza Canonica, che si deduce da' due aspetti sotto i quali può considerarsi la Chiesa società suprema, voglio dire e per l'intiore governo, e per la relazione, che ha colla società civile, in cui è posta. Non mi fermerò qui su quella dottrina, che appartiene all'interna amministrazione della Chiesa, la quale dipendendo in parte dal Divino istitutore è per questo invariabile necessariamente; regolata poi in parte dalle diverse giornaliere circostanze talvolta fu ottima, e talvolta portò seco la lagrimevole prova, che uomini ne erano gli autori.

« Che che sia, egli è certo, che questa dottrina può chiamarsi *gius privato Ecclesiastico*, che nel suo stabilimento nasce dal Legislatore, e nulla possono in esso mutare colle loro opinioni i Dottori costretti ad uniformargliesi come qualunque suddito. Diversamente accade nel diritto pubblico, il quale concernendo la Chiesa come una società in paragone d'un'altra viene ad esser lo stesso, che la norma de' comuni loro riguardi per servire a limitarne le rispettive giurisdizioni.

« Tale dottrina o nella ragion naturale fondata, o nella rivelazione è ne' suoi principj immutabile, per essere la verità anche in questa una sola: soggiacque però a variazioni nelle conseguenze; e ciò perchè tutta la decisiva esecuzione rimane presso le parti medesime, cioè presso le due società solidamente considerate; onde facil cosa è il comprendere, come piuttosto nella applicazione de' principj del *gius pubblico ecclesiastico* agli emergenti, che nella esposizione delle leggi riguardante la Chiesa in se sola, trovisi nella successione de' tempi quella discrepanza fra' Dottori, la quale è o naturale, o prodotta dall'attaccamento a opinioni proprie d'alcuni » (152).

Posta in linea teorica la distinzione tra i principj indicati sia dalla ragione, che dalla rivelazione, che devono guidare nello stabilire i rapporti tra la Chiesa e lo Stato, e le conseguenze tratte da mente umana (e quindi varie sia per le diverse opinioni dei dottori, sia per il mutar dei tempi), Somis passa ad esaminare la situazione storica, sintetizzata nei seguenti

lare cordialità, colla quale mi ha sempre  
i dotti suoi lumi comunicato... » (SOMIS,

*Elogio cit.*, p. 70, n.).

(152) SOMIS, *Elogio*, pp. 60-62.



termini: « I secoli tenebrosi, e barbari con aver rovinato ogni buon'arte fecero smarrire ancora la schietta cognizione de' limiti delle due potestà, spirituale e laica » (153). Espressione che porta in sè il peso del giudizio severo che il secolo dei lumi dava dell'epoca media ed insieme prelude ad una interpretazione gallicana della storia della Chiesa. Il quadro storico lo troviamo schizzato in appendice all'*Elogio* nelle Annotazioni XIV e XVII (154). La tesi che vi traspare è che la Chiesa non ha diritto nativo al possesso dei beni temporali, ma in tale possesso deve venire in accordo colla società civile in cui è posta e da essa dev'essere regolata. La Chiesa infatti si mantenne nel suo giusto spirito nei primi tre secoli, quando non aveva mire temporali, ma solo spirituali; le « stesse persecuzioni non poco giovarono al glorioso mantenimento de' buoni principj, onde è facile il conchiudere, che il primo seme della loro corruzione possa ravvisarsi nell'ampia facoltà di acquistare beni stabili data all'assemblea Cristiana da Costantino. Nasce da ciò l'opulenza, cui tiene dietro l'ozio, e la noia di quanto conduce a formare lo spirito retto, e pregiabile » (155).

Nel medioevo, aggiunge Somis, non solo la Chiesa non veniva regolata dallo Stato nel possesso dei beni temporali, ma essa stessa ne divenne regolatrice, usando e talora usurpando un potere non suo; si giunge alle Decretali di Isidoro, alle deposizioni dei sovrani... (156). Solo sulla fine del sec. XIII ed all'inizio del XIV, diradandosi faticosamente le tenebre dell'ignoranza, le scienze cominciarono a produrre i primi frutti pratici verso una restaurazione dei giusti rapporti tra Chiesa e società civile: « Troviamo nel secolo susseguente le giuste querele di Filippo il Bello e la ferma risoluzione della Dieta di Ratisbona (nell'anno 1328), che rifiutò la bolla, con cui Giovanni XXII scomunicava Ludovico di Baviera Imperatore » (157).

Un'impostazione più dichiaratamente gallicana si ha nella Annotazione XVII dove si descrivono le vicende del Concilio di Basilea, il quale tra l'altro si proponeva di sopprimere *le riserve, le grazie espektative, le prevenzioni* ed altri abusi *che grave pregiudizio arrecavano all'Ecclesiastica disciplina*, non sradicate dai Concili precedenti di Pisa e di Costanza.

« Presiedendo in nome del Papa Eugenio IV il Cardinale di sant'Angelo, fu pienamente stabilita la libertà delle elezioni a' benefizj concistoriali conforme a' santi regolamenti della primitiva Chiesa.

« Tale decreto confermato in Francia dalla celebre prammatica sanzione non poteva a meno di spiagere ad Eugenio IV, che tentò per tal ragione, e pubblicò lo scioglimento del Concilio di Basilea. I Padri ivi radunati poco da tal pubblicazione commossi, chiestane anzi al Papa la causa, e nulla avendo ottenuto da lui, lo dichiararono contumace, indegno del Pontificato, e ne vennero quindi alla deposizione » (158).

(153) SOMIS, *Elogio*, p. 62.

(154) SOMIS, *Elogio*, pp. 149-151; 158 ss.

(155) SOMIS, *Elogio*, p. 149.

(156) SOMIS, *Elogio*, p. 150.

(157) SOMIS, *Elogio*, pp. 151 s.

(158) SOMIS, *Elogio*, p. 158.

Il tono dell'esposizione del Somis è di evidente approvazione per l'operato del Concilio nei riguardi dei beni della Chiesa e di credito alla deposizione del Pontefice, operata del Concilio stesso.

Merita ancora sottolineare i due attacchi che il Somis fa ai nemici dei giansenisti (159), e in particolare l'appellativo di « così detti giansenisti » dato ad Arnauld, Pascal, Racine. Esso ci fa intravedere tutta una valutazione filogiansenista del problema giansenista. Somis sembra con ciò classificare Arnauld e gli altri fautori dell'ortodossia di Giansenio non tra i giansenisti (i sostenitori delle cinque proposizioni condannate), ma tra quelli che dai malevoli sono *detti* giansenisti.

Ci si prospettano così eventuali relazioni tra i giuristi giurisdizionalisti dell'Università ed il movimento criptogiansenista, che allora nell'Università aveva come suoi esponenti gli abati Berta, Millo, Donaudi...

A mio parere, da frasi come quelle del Somis sarebbe precipitato dedurre un'adesione al domma giansenista, ma certo è legittimo affermare una simpatia dissimulata per questi criptogiansenisti, anch'essi ribelli, come i giurisdizionalisti, alla dottrina e alla disciplina di Roma.

Si ha un altro esempio di simpatia per i Giansenisti in campo regalista. È quello di Gaspare Morardo, il quale, proprio tre anni dopo l'*Elogio* scritto dal Somis, chiamava *ragionatore* il vero giansenista, « *laddove i pseudo-giansenisti sono caldi bensì, ma imbecilli* » (160). Inoltre, e già l'abbiamo notato, usando il gergo caro al Gautier e ad altri giansenisti piemontesi, Morardo si profonde in elogi per la *sana dottrina* e per i *veri discepoli di S. Agostino* (161). Tuttavia nessuno oggi considera Morardo un giansenista; chè anzi lo si cataloga espressamente tra i non giansenisti (162).

E con GASPARE MORARDO (1743-1819) c'introduciamo ancora in un tipico caso di regalismo, svoltosi il 1790 ai margini dell'Università.

La vita di questo stranissimo uomo si può dividere in capitoli ben distinti: tanti, quanti furono gli ambienti e le circostanze in cui venne a trovarsi. Dal 1773 fino al 1780 circa (163), fu a Praga direttore della facoltà teologica, giuseppinista dichiarato (164). Venuto a Torino, moderò i suoi bollenti spiriti. Inaugurò anzi il suo soggiorno con una pregevole opera apologetica dove professa grande stima per la Chiesa Cattolico-Romana

(159) SOMIS, *Elogio*, pp. 15 s.; 89 s.

(160) MORARDO, *De' Testamenti* (Torino, 1790), p. X, n.

(161) Cfr. per es. MORARDO, *Parere di un amico del buon senso...* Torino, 1808, pp. 85 s.; « I veri teologi, miti, moderati, e tolleranti, penetrati della vera dolce dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso... ».

(162) GORINO, *op. cit.*, p. 57, n.; CODIGNOLA, *op. cit.*, p. VIII. Giansenista lo dice il Casati nelle brevi notizie dell'*Indice dei Libri proibiti, saggi e commenti*, pt. III (Milano, 1939), p. 269.

(163) Non sono riuscito a trovare la data del suo passaggio a Torino. Il Duboin nella sua *Raccolta* della legislazione sabauda di quel periodo non ne fa menzione tra i professori (ordinari e straordinari) dell'Università. A Praga scrisse in tedesco un *Piano di riforma* per le scuole di teologia (con la esclusione dei gesuiti). Cfr. CASATI, *op. cit.*, I, c.

(164) Cfr. CASATI, *op. cit.*, I, c., il quale non cita la fonte.

e per il Romano Pontefice (165). Il 1787 si ebbe la prima frattura spirituale con *La Damigella Istruita*, che manifestò quella che doveva essere la piaga incurabile e forse la causa ultima di tutte le dissennatezze del povero scolio: la pesantezza per le sue spalle del celibato ecclesiastico. Per gli anni che ancora gli rimasero da vivere, Morardo gridò contro di esso, smanì, invelenì, mai però l'infranse (e questo fu, in fondo al suo animo oscurato, l'ultimo residuo di nobiltà spirituale); quasi settantenne, il 1808 ebbe ancora lunghe e vivide pagine, da cui si leva penosamente il suo grido di rabbia contro il giogo che lo schiaccia, ma che non vuole scuotere (166).

Venuti i repubblicani giacobini, lo trovarono già in piedi, che pomposamente si proclamava *Primo Apostolo della rivoluzione del Piemonte*, perchè nel 1790 aveva subito vessazioni a causa dell'opera sui testamenti (167). Scrisse libelli contro gli antichi sovrani (168), ma anche contro il cenacolo dei giansenisti torinesi, che per spregio chiamava *casuisti*. Poichè era di moda volere la riforma della Chiesa, anche Morardo grida per la riforma. Non come la vuole la Commissione Ecclesiastica del 1800, ma a modo suo, o meglio, come la volevano i più rossi giacobini: chiese e conventi trasformati in palazzi, in ospedali, in piazze, in scuole di musica; via il rosario, la musica sacra; niente più monache, ridotto il numero dei preti, delle chiese, delle diocesi... « *Se fossi Papa!*... ».

« Il Vangelo sarebbe il mio specchio, e la norma delle mie operazioni: proscriverei tutti i riti superstiziosi dall'avarizia fabbricati; abolirei la snaturata legge del celibato; tutti sopprimerei gli istituti claustrali... Pago infine e contento d'aver inalberato in Roma l'adorato vessillo della libertà darei termine alla mia carriera con rinunziare al papato e ridonar pure al popolo e al clero la podestà che ne' primi secoli della Chiesa avea di nominare e di eleggere il vescovo di Roma » (169).

Su questo tono scrisse Morardo, la cui produzione letteraria, con la formula *Opera omnia* fu posta all'Indice con decreto del 1821.

L'opera del 1790, che esamineremo, ha il titolo: *De' Testamenti opera politico morale di Gaspare Morardo d'Oneglia delle Scuole Pie* (Torino, Mairesse, 1790, pp. 248). *De' Testamenti* fu il libro che procurò più noie

(165) *L'uomo guidato dalla ragione etica dimostrativa di Gaspare Morardo d'Oneglia. Chierico regolare delle scuole Pie. Regio professore di Filosofia. A S. Eminenza il signor Cardinale Carlo Giuseppe Filippa di Martiniana, vescovo di Vercelli. Abate Comendatario di S. Maria di Casanova* (Torino, Soffietti, tt. 3, pp. 1780-81); cfr. t. III, par. 339: « Sovrumana, e celeste si è la dignità, e l'eminenza del carattere, e impercettibile la spiritualità del Romano Pontefice, e di tutti i vescovi uniti alla Chiesa Romana ».

(166) MORARDO, *Parere di un amico del*

*buon senso...* cit., cp. XV sul celibato ecclesiastico; spec. p. 56.

(167) MORARDO, *Del culto religioso e de' suoi ministri. Pensieri di Gaspare Morardo* (Torino, Morano), XVI.

(168) Per es.: *Confessione di Carlo Emanuele per grazia dei buoni Sardi re di Sardegna e abusivamente di Cipro e di Gerusalemme, al Popolo Piemontese, umiliata a Papa Pio VII*, Roma, Monaldini, a. IX rep.; ristampata a Torino, Morano, 1801.

(169) *La Chiesa Subalpina, l'anno XII della Repubblica francese* (Torino, Morano, a. X, 1802), pp. 118-122.

al Morardo e gli amareggiò gli ultimi anni del periodo sabauda. Appena apparso, i *casisti*, scrive Morardo (170), si diedero a far gazzarra; e tra i *casisti* egli includeva i giansenisti scaldati della provincia torinese, che già in occasione della *Damigella istruita* s'erano strappate le vesti. Ma la tempesta sullo scolopio onegliese venne da parte del ministro della Santa Sede, Ziucci (che Morardo chiama *Ciucci*). Questi anzitutto richiede spiegazioni a quel padre Carras, Vicario del Santo Ufficio, a cui da poco aveva regalata una ramanzina per il *caso Bono*: come va che il nuovo libro, lesivo della disciplina ecclesiastica, ha ricevuto l'approvazione per la stampa? Il padre Carras si scusò col dire che il libro non corrispondeva al manoscritto consegnato per l'approvazione: la seconda parte fu aggiunta surrettiziamente e nella prima furono trascurate correzioni fatte dal revisore. La seconda revisione veniva data dalla Cancelleria di Stato; Gran Cancelliere è l'inappuntabile conte Corte, il quale dichiara di essersi fidato dell'approvazione del Santo Ufficio; anche il conte Corte protesta che tutta la seconda parte e varie note e fogli nella prima sono stati intrusi dopo l'approvazione. In vista di ciò darà ordine di ritirare tutte le copie del libro incriminato (171). Tutto questo avviene entro il 13 gennaio 1790. Nei giorni seguenti l'abate Ziucci chiese al governo sabauda che l'opera fosse ufficialmente proibita come lesiva dei diritti della Santa Sede e in genere della Chiesa. Fu riunita un'apposita commissione composta dal ministro degli Interni Graneri, dal Gran Cancelliere di Corte e da mons. Costa. Morardo conserva un grato ricordo di quest'ultimo, come colui che ne prese in qualche modo le difese. Se si presta fede all'interessato, il cardinale Costa ebbe a dire che, se si doveva costringere Morardo ad una *palinodia*, bisognava anche costringere a ciò i Santi Padri e in particolare S. Bernardo (172). Ma le difese non valsero; c'erano in ballo questioni politiche; il libro sembrava precorrere quanto ormai si agitava in Francia e che incombeva sugli Stati sabaudi; era un libro sospetto e deleterio anche per lo Stato. Il 20 gennaio Ziucci comunicò al cardinale segretario di Stato che il re aveva ordinato a Morardo di allontanarsi dalla città entro tre giorni. Non lo si mandò tra gli Scolopi, perchè negli Stati di terraferma avevano case solo ad Oneglia e Voghera ed i confratelli non lo volevano, per il subbuglio che aveva altre volte suscitato (173). Gli fu data libertà di scegliere una città di provincia (174). Morardo preferì Vercelli e gli fu assegnato il convento degli Agostiniani, dove doveva restare perpetuamente chiuso (175); ma quando ne fu annoiato, lo scolopio andò a stare ad Alessandria. Con l'allontanamento dalla capitale,

(170) *Memoria Ragionata dei fatti memorandi relativi all'Ateneo di Torino*, cit., pp. 79-84.

(171) SAVIO, *op. cit.*, p. 402.

(172) *Memoria Ragionata*, l. c.

(173) Lettera di Emidio Ziucci; SAVIO, *op. cit.*, pp. 403 ss.

(174) Così almeno asserisce Morardo nella *Memoria Ragionata*, l. c.

(175) SAVIO, *op. cit.*, p. 403. Le notizie segg. sono tratte dalle lettere dello Ziucci (SAVIO, *op. cit.*, pp. 402-404) e dalla *Memoria Ragionata*.

gli venne anche sospesa la pensione dell'Università, che gli sarebbe stata restituita, a tenore della sua condotta. Morardo ricorda con piacere il soggiorno a Vercelli. Non mancarono coloro che lo guardarono di malocchio, ma tra il clero ci fu chi l'accolse con simpatia: gli speranzosi in una riforma della Chiesa; che aspettavano di strappar di mano le briglie alla Chiesa romana per attuare i loro sogni. Morardo fa dei nomi: l'abate Biamin, vicario generale di Vercelli, e il di lui fratello, l'abate Belgrano, l'agostiniano Palmieri, vari canonici della cattedrale, fra cui il Biondi e il Fileppi; il barone di Sant'Agabio, l'avv. Belletti. Intanto il libro *De' Testamenti* faceva la sua strada. Comparve la *Lettera antimorardica del p. d. Aurelio dell'Onda ΩΣ al signor avvocato Pier Sigismondo De Rossi* (Italia, 1790). Mentre a Firenze, col favore di Leopoldo, l'opera sui testamenti venne ristampata (176).

La corrispondenza gli veniva controllata; si temevano carteggi coi rivoluzionari di Francia; e persino fu dato ordine d'impedirgli di varcare il confine (177). Oltre gli occhi sospettosi dei governativi, c'erano anche quelli che lo seguivano con interesse. Il giansenista fra' Benedetto Solari, vescovo di Noli, scriveva a Vignoli il 23 marzo 1791:

« Quel padre Morardo, di cui mi parlate, è un nome a me già noto per qualche altra sua produzione annunziata dalle romane effemeridi, ma non mi è stato ancora da casa mandato il foglio che parla del libro sopra i testamenti. Come gli effemeridisti lo hanno flagellato (178), è da credere che sia giansenista, poichè tutti gli autori i più meschini, purchè siano esenti dalla lebbra giansenista, trovarono favore presso gli estensori di quel foglio, e fin colui che ha scritto che Gesù Cristo in persona ha predicata la fede agli americani, l'ha passata impunemente » (179).

Solo quando il temporale si fa imminente sul Piemonte, degli amici gli ottengono di ritornare a Torino (180).

L'opera sui *Testamenti* si distingue, insieme all'altra, *L'uomo guidato*, per il suo metodo matematico deduttivo: posti alcuni principî sulla natura del testamento Morardo ne ricava conclusioni a volte sconclusionate, ma che per lui sono frutto di ferratissima logica. Per stabilire quale sia la natura del testamento il filosofo onegliese inizia col discutere *Donde venga l'autorità di testare*.

Principio basilare è l'istinto (donato da natura a tutti gli esseri) della conservazione col procurarsi il proprio sostentamento e con l'annesso diritto sulle cose che servono alla propria conservazione (§ 1-2), ma tale diritto è individuale e non oltrepassa i confini del proprio vivere: chi è morto non ha più diritto sulle cose del mondo (§ 3): questa è la legge per tutti gli esseri. Solo l'uomo è ribelle e pretende di prostrarre il dominio sulle cose

(176) *Memoria ragionata*, p. 84.

(177) *Memoria Ragionata*, p. 84.

(178) *Giornale Ecclesiastico di Roma*, V,

XLI, pp. 162 s.; XLII, pp. 167 s.

(179) SAVIO, *op. cit.*, p. 742.

(180) *Memoria Ragionata*, cit.



anche dopo la morte e cerca di comandare ai più tardi nepoti (§ 4). Ma la sua è una volontà inefficace: come con la morte si dissolve il suo fisico, così cessa naturalmente il suo dominio sulle cose terrene. Da che cosa infatti può provenire il diritto di disporre dei beni terreni dopo la morte? Non dal corpo, ridotto in cenere. Non dallo spirito, il quale, « tuttochè immortale, non essendo però più nel mondo, non ha più che fare sulle cose del mondo » (§ 7). « Dunque non dalla natura viene all'uomo l'autorità di protrarre oltre la vita il suo impero, e di comandare a chi viene dopo di lui » (§ 7). La conclusione (181) del ragionamento la troviamo al § 27:

« Che se la natura non dà all'uomo la facoltà di testare, d'onde viene ch'egli autorevolmente dispone oltre il termine del viver suo? La facoltà di testare è un risultato dell'orgoglioso amor proprio dell'uomo, che cessar giammai non vorrebbe di comandare.

« La facoltà di testare è un'istituzione politica volentieri introdotta dai legislatori, non tanto perchè secondava anche il loro amor proprio quanto perchè ritornava in vantaggio privato e pubblico dei cittadini. La facoltà di testare in somma è data non già dalla natura, ma dalla legge civile per consolazion di chi muore ».

Si intuiscono quali saranno le conseguenze: la volontà regolatrice suprema e immediata sui testamenti è quella dell'autorità civile, non quella del testatore; e l'autorità pubblica ha il potere di disporre dei beni testati a suo arbitrio con l'unica ragione del bene pubblico e privato. « Il primo e vero tutore e testamentario esecutore delle ultime volontà si è il principe » (p. II, § 57), il cui potere non è però dispotico, perchè cura l'osservanza delle leggi ragionevolmente stabilite. Principale compito del Principe è la tutela dei diritti che in vigore dei testamenti acquistano gli eredi: « Ma comechè la facoltà di testare sia una libera concessione della pubblica potestà, non può alcun testatore così a suo talento disporre, che contrasti la privata o la pubblica felicità; e quindi ne segue il giusto diritto sovrano contro i testamenti capricciosi, o fatti ad elusione, o in odio alle leggi » (p. II, § 59).

Morardo passa all'esemplificazione dei testamenti capricciosi e inutili. Il suo occhio di onesto cittadino e buon ecclesiastico va alle molteplici chiese: « *non servono che ad eccitare una gara viziosa* »; ricorda poi le

(181) I paragrafi intermedi espongono la concezione del Morardo sull'origine della proprietà. Si parte dallo stadio dell'*homo homini lupus*, quando « in tutti gli animali (compreso l'uomo) il solo appetito è l'impulso delle loro azioni » (par. IX). Ma l'uomo, essendo essere ragionevole, comprese che la felicità non poteva stare con le discordie e le usurpazioni; alla primitiva comunanza dei beni, quando mio e tuo non esistevano (par. XIII) si sostituì la divisione

delle famiglie e dei beni. « Introdotta in tal guisa la proprietà, e il dominio fra gli uomini, dovette necessariamente fermarsi, e stabilirsi con leggi, a fine di averne il sicuro pacifico possedimento » (par. XIV). E poichè, per convenzione fra gli uomini, si stabilì la proprietà, ancora per contratto sociale si stabilì che i beni di chi moriva non restassero *res nullius*, ma passassero per legittima eredità ai più prossimi del defunto (par. XXV).

confraternite « *nutrienti il fanatismo, e non la pietà* »; tante e diverse cattedre teologico-scolastiche, a proposito delle quali promette una sua operetta su *La riforma degli studj d'Italia* (182); tanti monasteri di monache *superstiziosamente occupate* in tante inezie e molti conventi *frateschi*...

L'esemplificazione lo porta ad urtare su un problema di fondo: quali sono i diritti della Chiesa sui testamenti? Morardo lo affronta nel capitolo XVII della parte II: *L'autorità sovrana intorno ai testamenti fatti a favor delle chiese, e de' corpi ecclesiastici, e regolari, e delle opere pie* (183). Morardo, memore del metodo usato dall'abate Bono (184), afferma: « Io non voglio qui disputare se la facoltà di acquistare sia data alle chiese immediatamente da Dio »: le chiese hanno il potere di ereditare; ma come le altre persone fisiche e morali, ne furono abilitate dalla pubblica potestà per determinati fini di bene pubblico: l'erezione e la conservazione dei templi ed il mantenimento dei sacri ministri. Il filosofo Morardo nega così il diritto indipendente dallo Stato, che la Chiesa s'era rivendicato e della cui origine divina immediata all'inizio del capo il filosofo aveva avuto l'aria di non voler discutere. Le conseguenze le tira Morardo stesso:

« Certamente le ricchezze lasciate dai testatori alle chiese, ai corpi ecclesiastici, e regolari, e alle opere pie sono ricchezze lasciate a beneficio del pubblico, e di cui il pubblico dee sentirne i vantaggi. Dunque come del pubblico, così il governo delle sue ricchezze risiede eminentemente nel principe, e spetta al principe di regolare, come richiede la maggiore prosperità dei suoi stati » (185).

Posti tali principj, l'autore si fa premura d'indicare ancora al sovrano quali uffici ecclesiastici siano particolarmente oziosi: canonici, abati, monaci, ecc. ...

Era logico che con tale opera Morardo non doveva sentirsi del tutto a posto nè con Roma, nè con i suoi immediati superiori ecclesiastici, nè perfino con quei sinceri giansenisti, che aspiravano alla riforma e non alla sovversione della Chiesa. Questi ultimi li chiamò *pseudo-giansenisti*, e *imbecilli casisti* (« dico *pseudo*, poichè il vero giansenista è ragionatore, laddove quelli sono caldi bensì, ma imbecilli casisti ») (186). Quanto a Roma esclama eroicamente: *Nè fui; nè son, nè sarò mai Romano* (187). Sa che il libro sarà molto criticato, ma è pago dell'approvazione degli spiriti eletti del suo secolo, il cui numero è piccolo, ma non scarso, e del consenso universale che ingenuamente o presuntuosamente prevede che avrà nel secolo decimonono (188).

(182) *De' Testamenti*, p. 218 n.

(183) *De' Testamenti*, pp. 232-245.

(184) Del quale loda le « dotte vittoriose sue tesi *ex jure ecclesiastico de sponsalibus et matrimonio*, pubblicate, e valorosamente sostenute nell'anno scorso (Morardo scrisse il 1789) da cinque ingegnosi candidati. Il canonista romano [Diodato Nicopolitano], che con la sua epistola (*ad clar. antec.*

*Taurin.*) diede il primo impulso a coteste tesi, già impazzi ». Cfr. *De' Testamenti*, p. 232, n.

(185) *De' Testamenti*, pt. II, par. LXXXII, pp. 234 ss.

(186) *De' Testamenti*, p. X, n.

(187) *De' Testamenti*, *ibid.*

(188) Ai posteri gentilmente pensa Morardo, preoccupandosi di fare quasi in ogni

Nei quattro lustri che ancora gli rimanevano da vivere su questa terra nel secolo decimonono Morardo non poté acquistare quella gloria e quella fama e quel consenso che si riprometteva. Seppe farsi molti nemici con la sua lingua velenosa e con la sua penna tagliente. Molti lo temevano. L'Università non ardì allontanarlo del tutto dalle sue mura: fu stipendiato come storiografo e poi come professore emerito di filosofia (189). La sua attività letteraria si distinse per un radicalismo giacobino e per un sovversivismo paradossale in campo ecclesiastico, fondamentalmente ispirato ad una concezione democratica della Chiesa. Ma non è nostro compito esaminare questa nuova fase del proteiforme filosofo teologo Morardo.

Coll'esonero dei professori Bono e Baudisson cessò nell'Università l'insegnamento del diritto canonico; non si ebbe una cattedra di ragion canonica fino al 1814. Ma l'eredità del Chionio richerista, del Bono, seguace di Launoio, del Morardo, discepolo di Hobbes, Rousseau, Montesquieu... non rimase *res nullius*. Nel periodo dell'Impero, il torinese Vittorio Federico Bruno, professore di Codice Napoleonico, faceva difendere la natura contrattuale della società e la subordinazione immediata di tutti i matrimoni alla legge civile (190). Più tardi con Nepomuceno Nuitz riaffiorano per l'ultima volta sulla cattedra dell'Università in una *recapitulatio totalis* le tesi più eterodosse che in campo di giurisdizione ecclesiastica erano state ospitate nell'Università di Torino dai tempi di Vittorio Amedeo II in poi.

La nostra analisi infine conferma quanto all'inizio avevamo enunziato: l'esistenza di un giurisdizionalismo regalista di tinta gallicana in seno alla Università di Torino; distinto dal moto giansenista, tollerato dall'autorità universitaria, guardato con simpatia da una forte corrente di magistrati; rifiutato dall'alta ragion di Stato dei sovrani.

(continua)

PIETRO STELLA

opera l'elenco della sua produzione letteraria.

(189) *Elenco dei professori dell'Ateneo Nazionale per l'anno decimo Rep.* (Torino, Buzan).

(190) Cfr. per es. *Thèses soutenues publiquement pour l'acte de licence en droit à l'Université de Turin, par Léon Henry Murialdi de Turin, Département du Pô. Le 20 août; à 5 heures de relevée.* A Turin de l'impr. de Vinc. Bianco, pag. 3: *Des institutes de Justinien, et du Droit Romain.*

*De la Société.* I: « *La Société est un contrat de bonne foi, par lequel deux, ou plusieurs personnes mettent quelque chose, ou quelque œuvre en commun pour partager le gain, qui pourra en résulter.* II. Je dis, que dans la société de biens on met les choses ou les œuvres, pour la distinguer de la société de vie qu'on appelle mariage, dans laquelle souvent on met les biens. Cette société, qu'on appelle communauté, est régie par les lois particulières... ».

### L'OBBEDIENZA DI GIUDIZIO

#### 1 - Introduzione

Non c'è tema più antimoderno e più attuale di questo. Romanzieri, drammaturgi, filosofi, teologi lo affrontano nelle loro opere, ne fanno sentire l'intima contraddizione, lo analizzano fin nelle più profonde radici, lo rigettano in nome dello spirito moderno, ma il problema resta al crocevia delle soluzioni ardite che aspettano dall'uomo una decisione definitiva. Jean Guitton mette sulle labbra di Renan, illustrando il tema della sincerità, queste parole: « *Il faut être sincère, c'est la première vertu de l'intelligence, car nul ne peut penser pour moi, nul ne peut m'imposer sa vérité, qui deviendrait alors du mensonge sur mes lèvres* » (1).

Il tema dell'obbedienza è stato trattato ultimamente da quattro riviste di ascetica che hanno dedicato un numero intero sull'argomento, da « Vita Cristiana » nel 1954, da « Christus » nel 1955, da « Geist und Leben » nel 1956, e da « Ciencia Tomista » pure nel 1956.

Les Éditions du Cerf, nella loro collezione fuori commercio dedicata ai « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui » avevano fin dal 1951 dedicato un intero volume di 328 pagine al problema dell'obbedienza.

Il Santo Padre, nella sua allocuzione dell'8 dicembre 1950 ai delegati del Congresso Generale dei Religiosi, aveva pure segnalato la crisi dell'obbedienza, e aveva sentito il bisogno di difendere il sacro valore del voto che esprime in sé l'imitazione del divino esempio di Cristo: « *Humiliavit semetipsum, factus oboediens usque ad mortem* » (Phil. I, 8).

Ma ultimamente, il 15 settembre 1957, lo stesso Santo Padre in forma anche più decisa ha ribadito il valore dell'obbedienza di giudizio, dicendo ai Padri della Compagnia di Gesù, radunati in Congregazione generale straordinaria, di ritenere tuttora valevole l'ubbidienza di giudizio, insegnata da Sant'Ignazio nella sua celebre lettera, e aggiungendo: « *A vero autem prorsus aberrant qui sentiunt doctrinam illius Epistolae iam esse derelinquendam, et oboedientiae hierarchicae et religiosae subrogandam esse* » de-

(1) JEAN GUITTON, *Perspectives sur l'inquiétude religieuse*, Aubier, Éditions Montaigne, Aix-en-Provence, 1947, p. 9.

*mocraticam" aliquam aequalitatem, qua subditus cum Superiore de agendis contendat, donec uterque in idem placitum consentiat ».*

E che ci fosse bisogno d'una tale autorevole precisazione lo si comprende, quando si legge tutta la produzione odierna sull'obbedienza.

Il problema è arduo ed è suscettibile di differenti interpretazioni, ma non per questo rimane meno centrale, soprattutto nel quadro della vita religiosa.

Abbiamo infatti diritto di sapere se l'obbedienza di giudizio è il culmine dell'obbedienza religiosa perfetta o se è un'abdicazione indegna della propria personalità, a cui nessuno possa rinunciare, e abbiamo anche diritto di sapere in che cosa propriamente consista.

## 2 - Alcune premesse

Ad evitare falsi allarmi e istanze spontanee ma non giustificate, sarà bene porre qui alcune premesse che chiariscano il nostro assunto. Ci prefiggiamo di trattare dell'obbedienza di giudizio, *in senso stretto e rigoroso*, e cioè della conformità *in ipso actu oboedientiae*, del giudizio del suddito con quello del superiore.

Non intendiamo affatto che sia proibito, in vista del bene comune e a titolo amichevole o per amor filiale, far presenti le difficoltà che si incontrano nell'esecuzione o segnalare inconvenienti possibili; e neppure dissentire o dare consigli al superiore quando il suo giudizio non è definitivo. Quando però il comando è perentorio, e cioè dopo che il superiore ha concepito in maniera definitiva il suo comando e l'ha comunicato, allora non riconosciamo al suddito, *in quanto tale*, il diritto di fare osservazioni e tanto meno di dare un giudizio sull'operato del superiore, o sui motivi che l'hanno determinato a dare il comando.

Dovrà quindi essere una semplice segnalazione, fatta con umiltà, con diffidenza di sé e con carità.

Precisiamo anche subito che non qualunque critica rivolta al comando d'un superiore, va contro l'obbedienza di giudizio.

È infatti evidente che un ordine può essere biasimato da chi ne ha l'autorità e cioè dal superiore del superiore.

Così pure la critica rivolta da una persona a un superiore, che non è il proprio, sarà una mormorazione o sarà una riflessione più o meno opportuna, ma non sarà una mancanza contro l'obbedienza di giudizio.

Fatte queste debite precisazioni, entriamo senz'altro in argomento.

## 3 - Nozione dell'obbedienza di giudizio

Per questo basterà sottoporre ad analisi l'espressione stessa e metterci nel clima abituale in cui essa si attua.

La crisi dell'obbedienza di giudizio non si ha già ordinariamente nella vita contemplativa pura, dove non si ha da dedurne conseguenze nel campo



materiale o sociale, e neppure nei noviziati delle varie famiglie religiose, dove lo scopo principale delle prove a cui si sottomettono i novizi è quello della loro formazione, ma nella vita attiva e apostolica, dove talora certe disposizioni dei superiori, più che condurre al fine proposto, sembrano piuttosto controproducenti.

È intanto subito da notare come, malgrado questa sua apparente difficoltà di ambientazione nelle religioni di vita attiva, è proprio in una di esse, e cioè nella Compagnia di Gesù e nel suo fondatore, che tale obbedienza di giudizio ha trovato la sua massima enunciazione e realizzazione.

Ma veniamo senz'altro all'analisi del significato dell'espressione.

Obbedire vuol dire eseguire il comando d'un superiore, ed eseguirlo non solo per forza, ma liberamente; il che è proprio della volontà, che è una facoltà libera. L'obbedienza è dunque proprio della volontà, e non dell'intelletto che è una facoltà necessaria. Che cosa vorrà dunque significare: obbedienza di giudizio?

Vorrà dire l'uniformità di giudizio del suddito con quello del superiore *in ordine alla cosa da eseguire*.

Oggetto prossimo dell'obbedienza è sempre un'azione umana, la quale, benché imperata dalla volontà, è però sotto l'influsso dell'intelletto, in quanto è questo che segnala la possibilità dell'azione e l'opportunità di essa in ordine al raggiungimento del fine. Ora è appunto in questo giudizio che si ha la radice remota dell'azione e la possibilità d'una diversità di vedute fra il suddito e il superiore in ordine alla convenienza della cosa e all'attitudine sua in vista del raggiungimento del fine.

È evidente che dove c'è il massimo d'unità, ivi c'è il massimo di efficacia, nelle azioni complesse realizzate da più agenti liberi. È anche evidente che, fino a un certo punto, e cioè per un'esecuzione sostanziale e quasi materiale del comando, può bastare la sottomissione della volontà a quella del superiore. Ma resta pur vero che in ordine ad un'esecuzione perfetta, ad un'efficacia massima di detta azione, si richiede una identità di vedute tra superiore e sudditi.

Di qui si deduce che l'obbedienza di giudizio appartiene più che all'essenza, alla perfezione dell'obbedienza, quanto alla sua esecuzione e quanto al merito.

Certo il primo problema che si presenta in questa analisi è quello della stessa possibilità dell'obbedienza di giudizio come è generalmente concepita.

#### **4 - Possibilità dell'obbedienza di giudizio**

Evidentemente per risolvere questo problema occorre innanzitutto stabilire chiaramente che cosa intendiamo noi per obbedienza di giudizio.

Partiamo dal fatto che noi non consideriamo tanto quella che si potrebbe chiamare obbedienza ascetica, la quale ha in vista Dio solo, ed è propria della vita contemplativa, ma l'obbedienza che si verifica nella vita attiva, in campo esterno-sociale-apostolico.

Quest'obbedienza si concreta in un insieme di atti umani, posti da varie persone, sotto l'impulso del comando del superiore, in modo da costituire un'azione complessa in vista di un fine da conseguire, che è contemporaneamente una meta visibile e immediata da realizzare e una collaborazione al raggiungimento del fine ultimo per tutte le anime che collaborano all'azione e per tutte le altre cui l'azione è rivolta.

Questa azione complessa ha la sua ragione d'essere nel giudizio che ne ha avuto il superiore quando ha impartito il comando. Egli ha proceduto certamente secondo lo schema dell'atto libero descritto da S. Tommaso.

Ora, secondo S. Tommaso, gli atti di intelligenza e di volontà che formano un atto volontario completo, sono i seguenti e nell'ordine del quale vengono presentati:

#### ATTI DI INTELLIGENZA

#### ATTI DI VOLONTÀ

##### I. Riguardo al fine

- |   |  |
|---|--|
| 1) L'idea d'un bene amabile d'un fine desiderabile.   | 2) Amore di compiacenza per questo bene e per questo fine.       |
| 3) Giudizio apprezzativo della possibilità di conquistare questo bene e realizzare questo fine. | 4) Volontà efficace di tendere alla realizzazione di detto fine. |

##### II. Riguardo ai mezzi

- |  |   |
|--|---|
| 5) Consiglio istituito per ricercare i mezzi per realizzare il fine. | 6) Consenso di questi diversi mezzi proposti dall'intelletto. |
| 7) Giudizio che determina il mezzo più adatto.                       | 8) Scelta del mezzo giudicato più adatto.                     |

##### III. Riguardo alla realizzazione

- |   |   |
|---|---|
| 9) Intimazione e comando di realizzare il mezzo e l'azione. | 10) Volere che applica le facoltà esecutrici.                             |
|   | 11) Realizzato l'atto, la volontà gioisce del possesso del fine ottenuto. |

L'azione individuale si diversifica dall'azione sociale nel nono atto, là dove l'intelligenza nel primo caso intima allo stesso individuo di realizzare il mezzo, mentre nel secondo caso il comando è dato ai subalterni che debbono realizzare l'azione.

Ora è bene tener presente che nell'azione sociale complessa (*ens et unum convertuntur*) il giudizio che determina il mezzo più adatto appartiene a colui che ha ideato l'azione e che, come superiore, le ha dato l'essere ideale prima ancora di darle l'essere reale. Nessuno dei sudditi, chiamati alla

collaborazione nella realizzazione dell'opera, compie la stessa azione del capo, ma solamente una parte di essa, e cioè un'azione diversa e subordinata. Quando perciò egli giudica della legittimità del giudizio del superiore, compie un'azione indebita, che non gli appartiene. Egli ha solo il diritto e il dovere di giudicare dell'azione che deve compiere, che per sua natura è parziale e subordinata alla prima.

È dunque possibile un dissenso tra il superiore e il suddito, nella concezione del settimo atto, che determina quale sia *il mezzo più adatto* allo scopo, ma non è ragionevole, dato che in tal caso, il suddito invade il campo del superiore, e si erige, senza averne alcun mandato, a suo giudice.

Che cosa deve dunque fare il suddito nell'obbedienza? Uniformarsi al massimo al suo superiore *nella scelta del mezzo giudicato più adatto* (atto ottavo) e nel giudizio che ne ha determinato la scelta (atto settimo), e questo per il massimo successo dell'azione stessa.

È infatti una legge psicologica dello spirito umano, che non si mettono mai tutte le forze al servizio d'una causa, se non quando si stima giusta, necessaria al conseguimento del fine, e ideata nella maniera più perfetta possibile *hic et nunc*.

*Psicologicamente e soggettivamente* il mezzo scelto deve essere sempre il migliore, altrimenti non si ha la forza d'agire o si agisce di mal animo con poco o nessun rendimento. Ora nell'obbedienza di giudizio si tratta appunto di accettare il giudizio del superiore al posto del proprio, che si fosse concepito spontaneamente su quella data azione, e *di ritenerlo* come il migliore.

Per questo non bisogna dimenticare che tutti i due giudizi sono buoni, nessuno è moralmente cattivo. Si tratta solo del grado di attitudine del mezzo al raggiungimento del fine. Ora nel determinare tale grado ha una grande influenza il punto di vista soggettivo di ciascun individuo.

## 5 - Doverosità dell'obbedienza di giudizio

Questa conformità non è solo possibile, ma doverosa, e si basa principalmente sulle seguenti ragioni:

1) Il nostro amor proprio, per la sua intima struttura psicologica, tende sempre a preferire il proprio giudizio a quello degli altri, anche quando quello degli altri è oggettivamente migliore, e ciò per il fatto stesso che è giudizio proprio e personale.

2) In questa accettazione si preferisce un giudizio più illuminato ed autorizzato, quello del superiore, al proprio, meno illuminato (a giudicarlo dall'esterno e dalla nostra posizione di sudditi) e niente affatto autorizzato.

3) Nessuno dei due giudizi è infallibile (né quello del superiore né quello del suddito); l'uno e l'altro è ritenuto il migliore dal rispettivo soggetto, ma evidentemente la presunzione sta dalla parte del superiore.

4) Ogni autorità viene da Dio, e come tale detta autorità ha almeno la grazia dello stato nella sua decisione, che manca invece al suddito.

5) Della maggiore opportunità e della maggior efficacia d'un mezzo in concreto, in campo morale, per il raggiungimento di un fine, non si ha mai un'evidenza e una certezza assoluta, ma solo relativa, e, come tale, questa certezza è più soggettiva che oggettiva, dimodochè non ci può essere mai nel suddito nè la possibilità nè obbligo di coscienza d'andar contro la disposizione del superiore, preferendo il proprio giudizio.

6) È sottinteso che ogni comando che andasse certamente contro la legge di Dio, contro quella della Chiesa o contro la regola professata, non dovrebbe essere eseguito; perchè allora il superiore, ribellandosi a Dio, non sarebbe più veicolo, in quel punto, dell'autorità di Dio stesso.

Come si opererà tale accettazione del giudizio del Superiore?

a) In una forma negativa, coll'obbedienza cieca, impedendoci di considerare volontariamente le ragioni che hanno indotto il superiore a ritenere che tale mezzo fosse il migliore.

b) In una forma positiva, indagando sulla bontà dei motivi supposti e persuadendosi in tal guisa, oppure accettando per autorità o per fede tale estimazione.

c) In una forma indiretta che, partendo dall'obbedienza cieca, fissa tutta la propria attenzione sulle ragioni della propria azione, che non coincide mai perfettamente con quella del superiore, sposando i suoi motivi e in quella linea ricercando i propri, per la propria realizzazione strumentale.

Un paragone rischierà forse meglio questo assunto.

Una grande società industriale decide, in un certo momento, di specializzarsi in una determinata produzione anzichè in un'altra. Le possibilità, in realtà, sono varie. I giudizi, in una situazione mutevole ed instabile, non sono certamente infallibili. Ma ai subordinati non rimane che eseguire. Si fabbricheranno aeroplani anzichè automobili. Nessuno dei sudditi, nei vari gradi della scala sociale, ha le stesse responsabilità degli imprenditori. Ognuno deve sposare la causa decisa e collaborarvi intelligentemente nel modo migliore. Questo è l'unico mezzo per fare andar bene l'azienda.

Lo stesso si avvera se è scelto un tipo di produzione meno perfetto, giudicato soggettivamente migliore, al posto d'uno più perfetto.

Ogni resistenza, sul campo pratico del lavoro, sarebbe un sabotare l'impresa e ogni dissenso intellettuale sull'opportunità o sull'efficienza nell'iniziativa, sarebbe psicologicamente una diminuzione di potenziale realizzativo, colle relative conseguenze.

Chè se questo si avvera, quantunque in forma limitata, in campo tecnico, molto più accade là, dove la collaborazione non si realizza con mezzi fatti, ma con un insieme d'accorgimenti, di iniziative, di dedizione, quale, per esempio, si riscontra nel campo educativo.

In tal caso, l'obbedienza di giudizio è *conditio sine qua non* per il successo dell'impresa stessa.

Con questo non si dice che tutto, fin nei minimi dettagli, debba essere determinato dall'obbedienza e che quest'obbedienza di giudizio si estenda anche al campo puramente intellettuale. Altro è il giudizio incarnato, per così dire, in un'azione umana comandata, altro è il giudizio speculativo puro. Nel primo ci si può e ci si deve uniformare *ad melius esse*, essendochè nel campo concreto ed individuale non si ha mai l'evidenza assoluta ed oggettiva del migliore mezzo, nel secondo invece ci si può e ci si deve piegare solo davanti all'evidenza oggettiva della verità, percepita intrinsecamente, e alla proposizione infallibile che di essa è fatta in forma estrinseca da parte della Chiesa, in materia di fede e di morale.

## 6 - Eccellenza dell'obbedienza di giudizio

Le considerazioni finora fatte sono nella linea umana e razionale, altre invece e molto più nobili ed apodittiche sono le ragioni di ordine soprannaturale, che ci persuadono della convenienza e dell'eccellenza dell'obbedienza di giudizio.

Nel campo della vita religiosa, il valore e il successo delle singole azioni o intraprese, anche in campo apostolico, è al tutto relativo, dato che il raggiungimento dei fini intermedi e visibili non è sempre in linea col raggiungimento del fine ultimo, dipendente dalle grazie attuali e dalle leggi della Provvidenza Divina, a noi, in concreto, sconosciute.

Sotto questo aspetto l'opera nostra è al tutto strumentale, e l'unico vero capo è Dio, *qui operatur omnia in omnibus, et velle et perficere pro bona voluntate*.

Nel campo soprannaturale l'unica grande opera da compiersi sulla terra è l'avvento del Regno di Dio, la costruzione del Corpo Mistico di Gesù Cristo. Ma questa opera rimane misteriosa e il disegno e le modalità di esse sono note solo a Dio. Egli le realizza attraverso le leggi della sua Provvidenza, leggi che noi attuiamo con la nostra vita, pur non sapendo in dettaglio quali siano gli oggetti materiali che le realizzano. Noi sappiamo soltanto che ogni preghiera, ogni opera buona, ogni atto di virtù, specie delle teologali, ogni sacramento ricevuto, ogni mortificazione, concorre infallibilmente a questa costruzione. Ma l'intreccio e il prevalere degli avvenimenti, il contributo di essi a detta costruzione, da un punto di vista materiale, ci sfuggono completamente.

Oggi, per la mentalità materialistica di cui è imbevuta la società, e per il progresso tecnico scientifico, si dà troppa importanza all'elemento naturale e materiale anche nella vita spirituale e nella valutazione delle azioni umane. È una sorta di materialismo o naturalismo spirituale che si è impadronito di tutto e domina implicitamente l'opinione pubblica e le coscienze.

Ora quello che più conta, secondo la dottrina dei santi e dei maestri di



spirito, non è tanto fare un'azione o un'altra, quanto farla con un maggior grado di carità e per un motivo superiore.

S. Tommaso, colla sua solita chiarezza e perspicacia, tratta questa questione nell'articolo VII della questione XXIII del *De Veritate*, dove pone il quesito: « *Utrum voluntatem nostram divinae teneamur conformare voluntati* ».

E risponde così nel corpo dell'articolo:

« *Respondeo dicendum, quod quilibet tenetur suam voluntatem conformari divinae...*

« *Sed sciendum, quod ista conformitas multipliciter attendi potest.*

« *Actus (enim) voluntatis nostrae divinae voluntati conformari potest vel sicut effectus causae, vel sicut voluntas voluntatis...*

« *Voluntatis vero ad voluntatem secundum actum conformitas potest attendi dupliciter: uno modo quasi secundum formam speciei, alio modo secundum formam superinductam: et dico assimilari secundum speciem, quando est convenientia in obiecto, a quo actus speciem trahit. Sed in obiecto voluntatis, duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis... Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult: et hoc est quasi secundum causam materiale, obiectum enim est quasi materia actus: unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis: ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus: et haec conformitas est secundum causam finalem. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus; et hoc est quasi secundum causam formalem.*

« *Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota esse non potest: unde nec plenarie voluntatem nostram eius voluntati possumus conformare: sed secundum quod cognoscimus, conformare possumus et tenemur* ».

E di qui si deduce che siamo tenuti a volere ciò che vuole Iddio:

1) secondo la causa formale e cioè mossi dalla virtù infusa della carità, che ha per oggetto proprio e formale: Dio.

Dice infatti S. Tommaso nel Commento alle Sentenze (*I Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. III): « *Et sic tenemur etiam ad illam conformitatem quae est secundum formam caritatis* ».

2) Secondo la causa finale, e cioè facendo tutto per la gloria di Dio e per la salvezza della nostra anima. Soggiunge infatti S. Tommaso (*I Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. II): « *Vel secundum causam finalem: sicut quando aliquis in gloriam Dei facta sua ordinat, propter quam Deus omnia facit* ».

3) E in un certo senso anche secondo la causa materiale, che è costituita dallo stesso oggetto, che però è voluto non tanto in quanto è quella determinata cosa particolare, ma in quanto è cercato genericamente *sub ra-*

zione boni. Dice infatti ancora S. Tommaso (*I Sent.*, dist. XLVIII, q. I, art. II): « *Secundum causam materiale, sicut quando est idem volitum quod se habet ut materia circa quam est actus voluntatis; et ideo ista conformitas est secundum quid tantum, et non simpliciter: quia esse simpliciter non est a materia, sed a forma* ».

E nella questione XIX, art. X, ad 1<sup>um</sup> della I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> della *Somma Teologica*, aggiunge:

« *Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale scit, scire possumus. Scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae, quantum ad rationem voliti. Sed in particolari nescimus quod Deus velit. Et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati* ».

Ora di fronte ad una tale dottrina è chiaro che il religioso, nel campo apostolico soprannaturale, non deve tanto essere preoccupato dell'oggetto materiale delle proprie azioni, o, in altre parole, di fare un'azione piuttosto che un'altra, quanto piuttosto di fare l'azione decisa, col massimo grado di perfezione e di carità. Sarà infatti questa che coopererà di più all'avvento del regno di Dio sulla terra; e alla costruzione del Corpo Mistico di Cristo.

Le azioni materiali e le strutture tecniche cooperano in forma materiale e in quanto tali, in grado minimo, le intenzioni e i motivi soprannaturali danno invece il massimo di cooperazione, conformando al massimo lo strumento alla causa principale, l'uomo a Dio.

Ora l'obbedienza di giudizio, per il rinnegamento che comporta e per l'assoggettamento alla legittima autorità, è certamente uno dei mezzi più validi per la santificazione dell'individuo e per la fecondità della sua opera strumentale nel campo delle anime. Non si abbia quindi paura di attuarla nella vita religiosa, nè si creda che la propria personalità ne venga diminuita, è anzi proprio attraverso questa collaborazione generosa e sacrificata, che si avvicina al « *Non mea voluntas, sed Tua fiat* » del Getsemani, che si attuano le grandi imprese nel campo del Regno di Dio e si maturano gli eroi della santità cattolica.

## 7 - Conclusione

1) L'obbedienza di giudizio non è dunque affatto l'accecamento dell'intelletto investigatore in campo teorico, l'annullamento d'ogni giudizio umano, l'esecuzione puramente materiale di ogni iniziativa del superiore, non è il rinnegamento della verità di fronte all'autorità, non è l'abdicazione della propria personalità, ma è la collaborazione più intelligente che il suddito può dare al suo superiore in ordine alla realizzazione d'una impresa. Quando si tratta di obbedienza non si è in fase di deliberazione, ma in fase d'esecuzione, e in tale fase non c'è altra posizione ragionevole.

2) L'obbedienza di giudizio non è tanto dell'essenza dell'obbedienza, quanto piuttosto della perfezione dell'obbedienza stessa; in altre parole non riguarda l'*esse*, ma il *melius esse*.

In tale linea, non solo è possibile, ma doverosa, per chi vuole raggiungere la perfezione.

3) L'obbedienza di giudizio non pregiudica affatto il successo delle imprese e il progresso della civiltà, ma anzi vi collabora nella maniera migliore, ed è una delle forze più potenti nella diffusione e nel consolidamento del Regno di Dio sulla terra.

4) L'obbedienza di giudizio non ha relazione col campo oggettivo-ontologico, ma si muove solamente nel campo psicologico e soggettivo. L'uomo quando sceglie il meglio, sceglie ordinariamente un meglio soggettivo, quello che lui *crede* il meglio, secondo il suo punto di vista.

5) L'obbedienza di giudizio non solo non ostacola la potenza creatrice dello spirito umano, ma è anzi la migliore e la più sicura scuola di iniziativa che si abbia, perchè l'intelletto umano, liberato dalle nebbie dell'amor proprio, è costretto a considerare, studiare ed apprezzare le iniziative e i giudizi del superiore più sperimentato, e viene perciò ad acquistare nuove capacità d'inventiva e di decisione.

6) Evidentemente tale obbedienza non è possibile dove non c'è umiltà e amore al proprio superiore e al proprio Istituto. Ma dove queste qualità regnano non solo è possibile, ma anche facile e dilettevole.

7) Da ultimo è bene riflettere che in queste brevi riflessioni noi abbiamo analizzato il problema da parte del suddito, perchè questo richiedeva il tema che ci eravamo prefisso, altre sarebbero le considerazioni quando si dovesse studiare la responsabilità dei superiori nel determinare le obbedienze, ma questo è un altro tema ed esula dall'intenzione del presente studio.

EUGENIO VALENTINI S. D. B.

## LITTERAE ENCYCLICAE « MEDIATOR DEI » AC « HAURIETIS AQUAS » DE ECCLESIA CHRISTI

Litterae encyclicae *Mystici Corporis* (1943) inter causas, animos ad considerationem Corporis Mystici Jesu Christi convertentes, *renovatum sacrae liturgiae studium* numerant (A.A.S., 1943, p. 196). Vicissim vero ista Ecclesiae notio insignis, per litteras *Mystici Corporis* subtilius collustrata, multum contulit ad studia liturgica provehenda. Quod litteris encyclicis *Mediator Dei* (1947) luculenter comprobatur. Istae enim litterae encyclicae quasi continuatio, explicatio atque applicatio encyclicae *Mystici Corporis* esse videntur, litterae *Haurietis Aquas* (1956) autem sententias gravissimas utriusque documenti ad cultum SS. Cordis Jesu arctius applicant.

Concilii Vaticani *Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi* ac litterae *Mystici Corporis* (A.A.S., 1943, p. 199) asseverant, per Ecclesiam Christi continuari redemptionis opus ac per saeculorum decursum perennari. Quae sententia initio encyclicae *Mediator Dei* excipitur atque usque ad ultimum eiusdem caput multipliciter evolvitur et applicatur, quandoquidem in sacra liturgia *eucharisticum continetur sacrificium, Crucis sacrificium repraesentans et renovans* (A.A.S., pp. 522 et 594). In sacra liturgia continuatur Christi munus sacerdotale, quo redempti sumus. Ecclesia sacerdotale Jesu Christi munus per sacram liturgiam pergit, primario loco ad altaria, ubi Crucis sacrificium perpetuo repraesentatur et renovatur, deinde per sacramenta (p. 522). Cultu liturgico, quem Ecclesia, Jesu Christi Sponsa, una cum suo Capite coniuncta exercet, peculiari modo in altaris sacrificio redemptionis nostrae opus continuatur (pp. 532 et 533).

Expresse allegatur sententia encyclicae *Mystici Corporis* de socia opera, a corporis Christi membris divino Salvatori praestanda in immenso redemptionis thesauro distribuendo (A.A.S., 1943, p. 213; 1947, p. 551). Illustratur mysterium Corporis Christi Mystici, mysterium *plenitudinis et complementi Redemptoris*, Christum in Ecclesia quodammodo adimpleri (A.A.S., 1943, p. 230); secundum S. Paulum apostolum (*Col. I, 24*) « adimpleamus ea, quae desunt passionum Christi, in carne nostra, pro Corpore eius, quod est Ecclesia » (A.A.S., 1943, p. 245 s. et 213). Continuatione redemptionis Ecclesia « in dies amplificatur ac coaugmentatur; quod profecto efficitur, cum Christus

in mortalium animis quasi instruitur ac dilatatur, et cum vicissim mortalium animi veluti Christo aedificantur atque augentur » (A.A.S., 1947, p. 528). Christus utique in animis instruitur ac dilatatur, si in illis « paratam invenit mansionem », prout sacerdotes in praeparatione ad Missam precantur (1).

In utroque documento repetuntur appellationes *Mysticum Caput* (A.A.S., 1947, p. 580; 1956, p. 329), *Mysticus Ecclesiae Sponsus* (1956, p. 348), *Ecclesia mystica Sponsa Christi* (1956, p. 310), quae appellationes in litteris *Mystici Corporis* nondum occurrunt, sed raro dumtaxat a nonnullis Patribus usurpantur (2).

Quin immo in utroque documento iterum ex professo asseveratur gravis sententia encyclicae *Mystici Corporis*, Ecclesiam in Cruce conditam esse. In litteris *Mediator Dei* dedita opera vivide asseritur (A.A.S., 1947, p. 527): Christus Ecclesiam, columnam veritatis ac gratiae dispensatricem constituit, suoque *Crucis sacrificio fundavit, consecravit et aeternaliter stabilivit*. Haec assertio quasi methodo scientifica fulcitur citatis documentis Summorum Pontificum Bonifacii IX (1391), Callisti III (1456), Pii II (*Triumphans Pastor*, 1459), Innocentii XI (*Triumphans Pastor*, 1678), quorum textus S. TROMP iam antea iterato edidit, una cum multis aliorum Romanorum Pontificum eiusmodi effatis (3). Extremam partem assertionis citatae quattuor supra nominati Pontifices fere iisdem verbis edixerunt, immo Pius II atque Innocentius XI in documentis aequaliter inscriptis, quod utique consultam ac gravem traditionem prodit. Pius II istam assertionem, anno 1459 edictam, post quattuor annos (*In Minoribus Agentes*, 1463) scite exposuit: « Christus Jesus, cum pro nostra salute venisset in hunc mundum, servili forma accepta, Ecclesiam, de qua loquimur, in Cruce patiens, suo sanguine acquisivit, et in ea usque ad diem *ascensionis corporaliter praesedit*, et tamquam dux verus et imperator cuncta in finem suum direxit. Et cum ascendisset in caelum, eum indubitanter sui gregis pastorem reliquit, cui dixerat: *Pasce oves meas*, et: *Tibi dabo claves regni caelorum...* Pastor primus ipse Christus fuit, et pastor bonus, qui posuit animam pro ovibus suis; secundus pastor Petrus exstitit ».

(1) Sententia S. Pauli apostoli de adimplendis, quae desunt passionum Christi (*Col. I, 24*), in litteris *Haurietis Aquas* non applicatur explicite, quia iam in litteris *Mystici Corporis* uberius enarrata atque in litteris *Miserentissimus Redemptor* (1928) Pii XI ad cultum SS. Cordis Jesu applicata erat: « Ob miram tamen illam divinae Sapientiae dispensationem, qua in carne nostra adimplenda sunt quae desunt passionum Christi pro corpore eius quod est Ecclesia... (*Col. I, 24*) laudibus et satisfactionibus, "quas Christus in nomine peccatorum Deo persolvit", nostras quoque laudes et satisfactiones adiacere possumus, immo

etiam debemus... Accedit quod passio Christi expiatrix renovatur et quodammodo continuatur in corpore suo mystico, quod est Ecclesia... Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat, idque etiam ipsa nostra cum eo necessitudo (*I Cor. 12, 26-27*) postulat » (A. A. S., 1928, pp. 170 et 174).

(2) TROMP, *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1946), p. 100.

(3) *Idem* (I ed. 1937, II ed. 1946, pp. 39-40); et in editione encyclicae *Mystici Corporis* (I ed. 1944), II ed. 1948, pp. 87-88.



Itaque postquam iam audiebantur theologorum opiniones, contrariae recenti doctrinae Pii Papae XII de Ecclesia in Cruce condita, idem Summus Pontifex eandem sententiam iterum asseverabat eamque effatis multorum Pontificum Romanorum corroborabat. Ideo ista sententia traditionalis ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrina dici potest, magnae auctoritatis apologeticae ac liturgicae.

In litteris *Haurietis Aquas* repetitur sententia, in liturgia festi SS. Cordis Jesu vivide praedicata, ex vulnerato Redemptoris corde Ecclesiam, utpote redemptionis sanguinis administram, natam esse (A.A.S., 1956, p. 333). Diserte enuntiatur, Ecclesiam iam ante visibilem Spiritus Sancti missionem conditam esse (p. 328).

Nihilominus varii gradus in institutione Ecclesiae distingui possunt. Doctor Tromp quodam loco duos Ecclesiae conditae gradus acute distinxit: Ecclesia in Cruce baptizata est, die Pentecostes autem donis Spiritus Sancti confirmata est. Quemadmodum homo baptizatus iam Christi eiusque Ecclesiae membrum existit, sic Ecclesia iam morte Redemptoris constituta est. Accuratus hanc quaestionem tractabam in « Salesianum » (4).

Papa Pius II iam scite explicavit, Christum ipsum Ecclesiae suae usque ad ascensionem suam corporaliter praesedis (5), Pius XII autem in litteris *Mystici Corporis* hanc sententiam supplevit: Christum Dominum, postquam per hoc mortale iter *pusillum gregem* per se ipse perspicibili modo rexisset, mox hunc mundum relicturum... totius ab se conditae societatis adspectabile regimen Apostolorum Principi commisisse (A.A.S., 1943, p. 210). Praeterea insigniter docet: Sed *directo* etiam per se divinus Servator noster conditam ab se societatem moderatur ac dirigit (p. 209), modo quidem extraordinario et invisibili, e. gr. e gremio Ecclesiae charismaticos excitando (6). Leo XIII autem edixit: Rex Christus... moderari in aeternum tuerique regnum suum e caelo non visus perseverat (7).

Sententia Pii Papae XII de *charismaticis, qui donis prodigialibus instructi numquam sunt in Ecclesia defuturi*, ille collustratur fons theologicus, qui *communis fidelium sensus* appellatur. Hoc criterium traditionis nonnulli theologi *passivam infallibilitatem* appellabant. Attamen post recentiora effata Pii XII criterium nequaquam ad solam *passivam* receptionem restringi potest. Litterae encyclicae *Ad Caeli Reginam* (1954) communem sensum fidelium iam *inditum christiano populo religionis sensum* nominant; theologi recentiores vero de *sensu fidei, viva fide ac donis Spiritus Sancti procreato*, loquuntur (8). Tali modo valor *sensus fidei* augetur.

(4) 19 (1957), pp. 643-647; De tempore institutionis Ecclesiae multa, attamen non sat distincte, collegit J. SALAVERRI, *Sacrae theologiae summa*, I. *Theologia fundamentalis* (M. Nicolau et Salaverri) pp. 548 ss. Rationem habens doctrinae litterarum *Mystici Corporis* ac *Mediator Dei*, tres admittit gradus institutionis: 1. crucis sacrificium;

2. potestate Petro et apostolis tradita; 3. Spiritus Sancti donis visibiliter effusus.

(5) Supra nota 3.

(6) A. A. S., 1943, pp. 210 et 200. Cfr. « Salesianum », 19 (1957) p. 648.

(7) *Satis Cognitum*; A. S. S., 1896, p. 725.

(8) Cfr. *Salesianum* 19 (1957) p. 648 n. 30.

*Communis fidelium sensus* proprio modo manifestatur in liturgicis aliisque fidelium precibus, unde effatum illud: *Lex orandi, lex credendi*. Iste fons theologicus in litteris encyclicis *Mediator Dei* authentice explicatur atque ad debitos limites coarctatur: « Sacra Liturgia catholicam fidem absolute suaque vi non designat neque constituit; sed potius, cum sit etiam veritatum caelestium professio, quae supremo Ecclesiae magisterio subicitur, argumenta ac testimonia suppeditare potest, non parvi quidem momenti, ad peculiare decernendum christianae doctrinae caput. Quodsi volumus eas, quae inter fidem sacramque Liturgiam intercedunt, rationes absoluto generalique modo internoscere ac determinare, iure meritoque dici potest: Lex credendi legem statuat supplicandi » (A.A.S., 1947, p. 541).

Theologi, de Ecclesia disserendo, igitur in documentis recentioribus magisterii Ecclesiae ordinarii haud pauca invenient, quae ad profectum scientiae theologiae conducere possunt.

MONS. FRANCISCUS GRIVEC

*Ljubljana*, Facultas Theologica.

God, almost all think that nothing is absolute, that morals are not constant but depend on the culture of the time, and so on...

I gave a talk in the «X» Club the other night on the Right of the Church to point out the occasion of sin in bad books and movies. The vice-president of the club spoke up saying that he saw no reason why the Church should be allowed to do this. His reason: I can go to the movies, read books, listen to talks, and leave it all behind me at the end, just absorbing the style of the author of the music in the movie...

J. D. S.

The above letter was neither invented nor invited, and Fr. Lehner knows that unfortunately it represents too many American colleges and universities. Such was exactly the environment in which Babbitt was educated (he was brought up in a family that had very little interest in religion, and he received his college training at Harvard under the rising star of the pragmatic Elective System of C. W. Eliot), and it was against such blatant Naturalism that he reacted with his type of humanism. His insistence on the essential difference between man and brute (e. g., pp. XVIII, 46, 134, 152) and on the existence of absolute and unchangeable moral standards (pp. 74-98, 166-167, 175-176), his appeal to the eternal truths contained in the teachings of Christ, Buddha and Aristotle (pp. 47, 145-146), the need of humility (pp. 67-68, 164-166, 219-220), and, above all, the doctrine of the *Frein Vital* (e. g., pp. 62 ff., 73 ff., 118 ff., 163 ff.): all these are undoubtedly basic human values and are by far superior to romantic or instrumentalist Naturalism.

That Babbitt's humanism is still too subjectivistic, narrowly voluntaristic, and purposely silent on metaphysics, constitutes the gravest *punctum dolens* of his Anti-Deweyism: and we never had or betrayed the faintest illusion in the matter (e. g., pp. 159-161, 168, 173, 184-186, 198). But the doctrine of the «way» is an integral part of this same humanism, and it proves our second contention, namely, that

#### BABBITT'S HUMANISM IS OPEN TO THE SUPERNATURAL

According to Babbitt there are three ways in which man may experience life, three possible outlooks on reality, three levels of being: naturalistic, humanistic, and religious, and they are to be regarded as three different stages in the same path (pp. 115-119, 134-135, 147-148, 194-197). *Naturalism* is to be rejected because it is not positive enough (e. g., pp. 45-51). *Humanism* is the crying need of the times, and Babbitt, as a «humanist», stops on this rung of the ladder, because, in any case, humanism is the first step to be taken if we are to save a generation «that is wallowing in the trough of naturalism» (e. g., pp. XVII, XXIV, 148, 153, 192). *Religion* is the supreme goal of the «way». Genuine religion is clearly identified with Christianity

(e. g., pp. 145-149) and most specifically with Catholicism (e. g., pp. 150-151). Does Babbitt, then, accept the supernatural? Babbitt, *qua* humanist (*litterae humaniores*), does not cross the threshold of religion (*litterae divinae*): hence, the supernatural does not enter into his humanism as such. But the doctrine of the « way » is a formal concept of this unique humanism, and thus Catholicism is manifestly included in it as the very peak of the mountain. It is, therefore, evident that Babbitt's humanism is open to the supernatural.

Analogous observations could here be made on the humanism of Robert Maynard Hutchins and Walter Lippmann of whom we treated briefly in the Appendix of our study.

In conclusion, it seems to us that the American Anti-Deweyan Humanism deserves the respectful attention of contemporary apologetics which may find in it a singular example of the « *Anima humana naturaliter christiana* », of Tertullian (*Apologeticus*, Rauschen edit., 58; MIGNE, PL., I, 375).

In the words of Pope Pius XII: « There is no opposition between the laws that govern the life of faithful Christians and the postulates of a genuine humane humanitarianism, but rather unity and mutual support » (Encycl. *Summi Pontificatus*, A.A.S., XXXI [1939] 445).

JOSEPH M. OCCHIO, S. D. B.

Don Bosco College - Newton, New Jersey.

## Sindonologia

---

### LA CORONAZIONE DI SPINE E LA SINDONE

Porto il mio modesto contributo allo studio della Sindone col porre e risolvere una questione finora non posta, per quanto sappia, da alcuno.

Si tratta di questo: che la Sindone ci dice intorno alla coronazione di spine qualche cosa di certo che dal Vangelo possiamo solo congetturare.

Che Gesù sulla croce portasse la corona di spine ciò è universalmente accettato ed ammesso senza controversia. Eppure dal Vangelo non risulta nè che Gesù portasse la corona di spine nè che non la portasse; giacchè gli Evangelisti, dopo aver parlato della coronazione di spine, avvenuta nell'atrio del Pretorio, presente tutta la Coorte, non dicono se il condannato sulla croce ancora l'avesse sul capo.

Ci sono certi argomenti di convenienza per ammettere che di fatto Gesù Crocifisso fosse coronato di spine. Eccone alcuni:

1°. I soldati nel Pretorio di Pilato posero sul capo di Gesù la corona di spine; Pilato indicando al popolo l'Uomo coronato di spine mostra di accettare e approvare quanto hanno fatto i soldati forse istigati dai Farisei; non si vede quindi il perchè i crocifissori avrebbero poi sul Calvario cambiato idea, privando il condannato di quel martirio e di quella derisione.

2°. Pilato, come è proprio delle anime deboli, accetta il fatto compiuto dalla Coorte, ne sottolinea il significato e lo volge a danno e derisione dei Giudei, quando fa scrivere in tre lingue il titolo da porsi sulla croce: *Gesù Nazareno Re dei Giudei*; a ciò i Farisei in principio non badarono stravolti come erano dalla loro ferocia. Dunque furbescamente Pilato voleva porre qualche compenso alla sconfitta subita con questa magra rivincita deridendo i Giudei nel loro misero re. Quelle parole scritte fanno eco alle altre pronunciate sul Lithostroto prima della condanna: « *Regem vestrum crucifigam?* ».

Difatti il Procuratore richiesto dai Farisei non volle cambiare quella dicitura appunto perchè non era stata dettata a caso. Dunque la volontà stessa di Pilato collima, ma per ragioni diverse, con quella dei Farisei a voler considerare Gesù come re da burla; delle quali intenzioni la corona di spine ne è come la plastica manifestazione.



3°. La tradizione sia religiosa che artistica è certo un fondamento molto serio.

Tutte queste considerazioni sono conclusioni logiche che si desumono dagli avvenimenti, però mancano nel Vangelo quelle parole che ce ne potrebbero dare la certezza assoluta. Questa assoluta certezza l'abbiamo dalla Sindone.

Dal Vangelo risulta chiaramente che Gesù nella flagellazione era privo delle sue vesti, e nella coronazione aveva solo il manto purpureo messo a Lui sulle spalle per derisione; e in queste condizioni fu mostrato al popolo da Pilato. « *Exivit ergo Jesus portans coronam spineam et purpureum vestimentum* » (Jo. XIX, 5).

Segue poi la condanna a morte, ma al momento di partire per il Calvario, dice Matteo: « *exuerunt eum clamyde et induerunt eum vestimentis eius et duxerunt eum ut crucifigerent* » (Matth. XXVII, 31). E Marco: « *exuerunt illum purpura et induerunt eum vestimentis suis* » (Marc. XV, 20).

Vestito dunque delle sue vesti Gesù prese la croce sulle spalle. La corona di spine gli fu rimessa sul capo o portata a mano per collocarla sulla sua testa in vetta al Calvario? Fu gettata via? Il Vangelo non dice nulla.

È certo però che per rivestirlo delle sue vesti dovettero togliere la corona di spine dal suo capo.

Non era assolutamente possibile fare questa vestizione senza che le spine s'impigliassero nel tessuto anche volendo fare con cura. I manigoldi poi non avevano nessun motivo per usare questa precauzione, anzi ne avevano molti per agire in senso contrario, e possiamo essere certi che in tutte queste operazioni si siano comportati con molta crudeltà e rozzezza.

Si potrebbe obiettare che la scollatura della tunica fosse abbastanza ampia perchè potesse passare la testa con tutta la corona. Prima di tutto ciò è assai difficile perchè avrebbe dovuto essere una scollatura molto esagerata, data la doppia lunghezza delle spine per ogni parte oltre lo spessore del ramo spinoso; molto più poi se si trattava del *Zizyphus spina Christi* che ha le spine dure e aguzze della lunghezza di quelle che si conservano a Roma, nella chiesa di Santa Croce di Gerusalemme, o di quella di Andria.

Anche volendo ammettere una scollatura tale da superare l'ampiezza prodotta in ogni parte del capo da quelle spine, si deve però riconoscere che in pratica sarebbe stata una impresa pressochè impossibile (anche in parecchie persone) infilare quella tunica al condannato. Non in teoria, in pratica, dico; vale a dire: in quelle determinate circostanze in cui si svolge il fatto, fra manigoldi rozzi e inferociti, in un turbinio di persone, forse pigiate da varie parti dai curiosi che volevano assistere allo spettacolo. A maggior ragione ciò è vero se, come pensano alcuni, fra le sue vesti vi fosse anche la *subucula* o *tunica interior*.

Dunque la corona fu tolta prima di infilargli la veste. Gli fu poi rimessa? Ammettiamolo, e ciò universalmente e piamente si crede; gli fu certo però ritolta quando di nuovo fu spogliato per la crocifissione. Giunto al Calvario,

prima di essere spogliato delle sue vesti, dovettero levargli la corona, altrimenti al togliere della sua veste, essa sarebbe saltata via da sè. Le ragioni portate prima qui valgono ancora di più anche per la difficoltà di sfilare le maniche.

Insomma, per concludere, che a Gesù fosse tolta la corona la prima e la seconda volta (se dopo la prima gli fu rimessa) si è costretti ad ammetterlo come conseguenza immediata dei fatti narrati dal Vangelo; ma che gli fosse rimessa la prima e la seconda volta, benchè vi siano oltre la tradizione varie ragioni di probabilità, tuttavia il Vangelo non ce lo dice.

Ma dall'attento studio della Sindone ci viene l'assoluta certezza che sulla croce Gesù era incoronato di spine.

Difatti sul sacro lenzuolo, dove posò nel sepolcro la nuca del Salvatore, abbiamo delle colate di sangue dall'alto in basso, di forma serpeggiante, che seguono le ondulazioni dei capelli e il dividersi delle varie ciocche.

Questo sangue, sgorgato a varie riprese dalle ferite mentre Gesù era ancora in vita, raggrumatosi completamente durante la permanenza del morto sul patibolo, poté mantenere la sua posizione anche quando fu tolta dal cadavere la corona di spine, e così sul lenzuolo disteso sulla pietra tombale poté lasciare la sua impronta precisa.

Ciò però è potuto avvenire solo nel caso che Gesù sulla croce tenesse la corona di spine; perchè se Egli non l'avesse avuta, allora il sangue, che a varie riprese avrebbe continuato a sgorgare dalle profonde ferite del cuoio capelluto, si sarebbe impastato coagulandosi con quello che già antecedentemente era uscito, e nel momento della crocifissione, quando Gesù dovette posare la testa sul tronco della croce stessa, o per lo meno durante le tre lunghissime ore di spasimi inenarrabili, quando non avendo se non ferite a cui sorreggersi, istintivamente molto spesso avrebbe poggiato il capo sul tronco della croce; allora quel sangue avrebbe inzuppato la capigliatura, e sul sacro lenzuolo noi non vedremmo delle linee serpeggianti, ma una vasta chiazza scura quasi uniforme di sangue.

Essendo invece la corona sul capo, queste righe serpeggianti di sangue si sono potute formare sotto la protezione delle spine che han tenuto sempre lontano i capelli da qualsiasi pressione, e il sangue ha potuto invadere il cuoio capelluto, scendere inosservato sul collo, girare e coagularsi nelle ciocche, affiorare in varie striature fino alla sommità esterna della fluente e morbida capigliatura.

C'è la difficoltà che sorge dal sistema di coloro che ammettono l'ipotesi che Gesù al Calvario non portasse la croce ma il *patibulum*, vale a dire il solo braccio traverso, mentre il palo era sempre fisso nel luogo delle esecuzioni; e allora Gesù anche senza corona non avrebbe potuto poggiare in alcun modo la testa, poichè il *patibulum* non s'incontrava col palo già fisso sul luogo in forma di croce, ma in forma di *tau*.

Ma è bene osservare che, prima di tutto (benchè si potrebbe per sineddoche chiamare anche croce il *patibulum*) sul Vangelo non si fa parola di

*patibulum*, ma di croce: « *Et baiulans sibi crucem* »: « καὶ βαστάζων ἑαυτοῦ τὸν σταυρόν » (Jo. XIX, 17).

Poi sembra difficile che fosse sempre pronto fuori di Gerusalemme il palo per il supplizio, sia perchè i Romani esercitavano ancora sopra i Giudei un governo più politico che dispotico (di fatto i Giudei erano soltanto tributari); sia perchè sarebbe stato odioso e poco confacente all'indole di Pilato, il quale cercava di conciliarsi la simpatia popolare apparendo mite e democratico, porre quella perpetua minaccia di morte di fronte alla città capitale.

La consuetudine di liberare un carcerato nel tempo di Pasqua, approvata e voluta dal Procuratore, manifesta chiaramente la sua intenzione di ridurre al minimo le condanne e le esecuzioni capitali, per mostra di sentimenti di benevolenza in una circostanza così solenne come la Pasqua, in cui la maggior parte dei Giudei veniva nella città santa.

Inoltre c'è il fatto che Gesù deve essere aiutato dal Cireneo a portare la croce. Se si fosse trattato del semplice *patibulum*, il Figliolo del falegname, nonostante la dura flagellazione, avrebbe potuto portare quel peso, e non sarebbe stato davvero necessario angariare l'uomo di Cirene. Certo, assolutamente parlando, Gesù poteva trovarsi in condizioni così estreme da non poter sostenere neppure trenta o quaranti chilogrammi (che tanto poteva pesare il *patibulum*); come, in qualche modo, è sempre angariare una persona quando la si costringe a qualche cosa contro la sua volontà; ma sembra maggiormente rispondere alla verità il bisogno di aiuto trattandosi di grave peso, e quell'« *angariaverunt* = ἡγγάρευσαν » si intende in tutta la sua forza quando si tratta di costringere un uomo a portare una croce del peso più di un quintale.

Non va neppure trascurata la pia tradizione che ricorda le tre cadute di Gesù sotto la croce; esse sono assai più verosimili se Gesù aveva sulle spalle la pesante croce intera, che non se avesse avuto il *patibulum*.

D'altra parte, se si fosse trattato di *patibulum*, possibile che in un modo o in un altro il ricordo di ciò non sarebbe venuto fino a noi?

Inoltre la tabella con le celebri parole in ebraico, greco e latino fu posta sopra il suo capo. « *Et imposuerunt super caput eius causam ipsius scriptam* » (Matth. XXVII, 37). Ma Giovanni più chiaramente: « *Scriptis autem et titulum Pilatus et posuit super crucem* » (Jo. XIX, 19). È dunque certo che si trattava non di *patibulum* ma di croce, alla cui sommità potesse attaccarsi il *Titulum crucis*.

Queste ed altre che si potrebbero apportare sembrano le ragioni a favore della croce immissa; siccome però uomini di grande valore come l'abate Ricciotti, il prof. Judica Cordiglia e il dott. Barbet sostengono l'ipotesi del *patibulum*, nella presente questione non è necessario insistere, perchè, ammettendo pure il *patibulum*, la verità di quanto è stato osservato rimane invariata. Infatti il corpo di Gesù, secondo il magnifico studio del dottor Barbet, si abbassò durante la sospensione, curvando le ginocchia e

mutando l'angolo di apertura delle braccia sull'asse del corpo da 90° a 65°, cosicchè il capo del Salvatore avrebbe dovuto incontrarsi con lo stesso *patibulum*.

Ed ora un'ultima osservazione. Dall'assoluta certezza che si ottiene per mezzo della Sindone sulla coronazione di Gesù in croce si rafforza la ipotesi della seconda coronazione di spine avvenuta dopo la condanna a morte. Se dunque la corona al toglier del manto purpureo e all'indossamento delle vesti non fu gettata via, perchè difatti la ritroviamo sulla croce, ciò vuol dire che essa accompagnò il Nazareno e con ogni probabilità psicologica posta sul sacro suo capo.

Cosicchè vi sarebbero state per Gesù tre coronazioni di spine: la prima dopo la flagellazione, la seconda dopo aver indossato le sue vesti prima del viaggio al Calvario, la terza quando fu di nuovo spogliato delle sue vesti prima della crocifissione.

Questa triplice coronazione (rimanendo la seconda molto probabile, ma sempre ipotetica) apriva ogni volta nuove ferite; e la seconda e la terza lasciavano ciascuna aperte le antiche; giacchè non può davvero pensarsi che possa essersi data la combinazione della reincidenza di tutte le spine sulle stesse antecedenti ferite. Veniamo quindi a sapere che gli spasimi di Gesù per la coronazione di spine furono tre volte ripetuti, e così triplicate le colate di sangue fra la massa degli abbondanti capelli.

P. LEONE RUGGERI, S. J.

## Recensioni

### Teologia

R. LAURENTIN, *Realtà di Lourdes*. Trad. Dr. Rossi, Torino, Marietti, 1957, pp. 106, L. 550.

El Dr. Rossi acaba de traducir para Marietti el *Sens de Lourdes* de Mons. Laurentin, profesor de Teología en la Universidad de Angers, miembro de la Academia Mariana Internacional. No es más que la comunicación que, bajo el título *Les apparitions de Lourdes*, presentó al Congreso Mariológico-Mariano habido en Roma el año 1954, y cuyo texto apareció el 1956 en el vol. XVI de las Actas (*Virgo Immaculata*, XVI, Roma, 1956, pág. 18-92).

La estructura del trabajo literalmente conservada en la versión, es lineal: realidad de las apariciones; calidad del testimonio; alcance del mensaje de Lourdes.

El P. Balić destaca en las actas (pág. v-vi) la notable aportación de Laurentin en la primera parte de su estudio. Parecía imposible añadir algo nuevo a lo mucho conocido a través de las publicaciones de los clásicos de Lourdes: Cros, Sempé, Duboé, Trochu, Estrade, etc. Mons. Laurentin supo hacerlo. Contaba para ello con una preparación excepcional, una finísima sensibilidad histórica, un agudo sentido crítico y un entusiasmo ardiente que le llevó a bucear en busca de fuentes inéditas, sobre todo en los archivos de Tolosa y Nivierni. El éxito coronó sus esfuerzos inteligentes. Y en su libro desgrana numerosísimos detalles que vienen a completar, precisar, incluso a corregir aspectos de este interesante capítulo de historia mariana. No a todos convenrán ciertas interpretaciones minuciosas; más de cuatro hablarán de artificialidad y amaneramiento en la ordenación que hace de las apariciones. Podrá descartarse la sugerencia que entraña, pero difícilmente esquivar el hecho bien registrado.

En la segunda parte, con documentos escogidos a pie de página, demuestra el Autor la fuerza, la pureza y la transparencia del testimonio de la Vidente. No se le puede exigir más en terreno histórico.

A Mons. Théas, promotor de este trabajo, encanta sobre todo la tercera parte. En su carta al Autor, publicada como prefacio, asegura no haber leído páginas tan bellas como éstas sobre Lourdes. Y realmente lo son. Al leer títulos que aproximan Lourdes al Evangelio y hablan de signos de Lourdes y Fátima, no pudimos esquivar el recuerdo del reproche que hace algunos años lanzara el P. Nicolas contra quienes hablan, con más ligereza que acierto y precisión teológica, de signos post-apostólicos (Suppl. « Vie Spirit. », n° 25, 1953, pág. 121 ss.). No incurre Mons. Laurentin en su censura. Sabe medir con cuidado las fórmulas, recortar su alcance, podar sus ramificaciones torcidas. Esta severidad suya no obsta para que le quede todavía entre las manos un tesoro que es Lourdes, y que representa un regalo providencial del sapientísimo Pedagogo que es el Señor. Conoce nuestra naturaleza humana curvada hacia las cosas terrenas; bondadoso le gusta a veces verter en lenguaje siempre renovado el Evangelio, el único Evangelio de su Hijo Unigénito. En Lourdes resuena con una vibración particular.

Pocas publicaciones, entre las muchas que vienen apareciendo en estos meses en ocasión del centenario, pueden competir con ese centenar de paginitas en que, Mons. Laurentin ha sabido condensar lo mejor que sobre las apariciones de Lourdes podía decir la filología, la historia y la teología. Haremos votos porque el traductor prolongue su trabajo y nos ofrezca presto las riquezas inéditas que el mismo Autor acaba de hacer públicas estos últimos meses.

A. M<sup>a</sup> JAVIERRE



M. AGNELLET, *Cent ans de miracles à Lourdes*, Paris, éd. Trévise, 1957, pp. iv-185, Frs. 1200.

Imposible relegar a segundo término los milagros de Lourdes. No nos extraña, por tanto que, a la hora de pensar en « le livre du Centenaire », M. Agnellet haya hilvanado una crónica de las curaciones milagrosas de Lourdes, a lo largo de un siglo.

Se abre con un « liminaire » íntimo y sugestivo de Daniel-Rops. Entre un prefacio breve, destinado a caracterizar el objeto de estudio, y una conclusión más breve todavía, en que se destaca alguna lección de las páginas que anteceden, corren los trece capítulos de este libro, ilustrados con abundantes fotografías de los protagonistas de esta historia. Los tres primeros constituyen una evocación de las apariciones, que explican el origen de la fuente, primer milagro de Lourdes, al decir del Autor. En los diez siguientes se suceden, por orden cronológico, breves resúmenes de las curaciones reconocidas milagrosas por la Iglesia. Advertimos una sola excepción: la del cieguecito Gérard Baillie, que junto con la historia de otro niño ciego, Francis Pascal, llenan el capítulo X. Tanto aquí, como en el capítulo IV en que evoca la historia de los miraculados, de Bouriette a De Rudder, nos ha parecido descubrir estrecha dependencia del libro Bon-Leuret acerca de las curaciones milagrosas modernas. Entendemos sugerir con este dato que Agnellet maneja documentación segura, si bien no de primera mano. Su intención no era realizar un trabajo estrictamente científico. En lo literario, el capítulo VI, dominado por la figura de Zola, testigo presencial de dos curaciones milagrosas, alcanza interés casi novelesco: es de los más logrados. Cierra su libro con cuatro narraciones recientes: ellas, Canin y Fulda; ellos, Pellegrin y Gadora. Aun cuando no cita cuidadosamente los documentos, se adivina la existencia de expedientes indubitables.

En su última página Agnellet deja vibrandó como un punto interrogativo el hecho de Lourdes. Esos hechos bien narrados, que leerán como una novela amplios sectores de curiosos y sedientos de fe, reclaman una explicación que la ciencia no puede dar de ninguna forma. A sembrar esa inquietud parecen destinadas esas páginas.

Ya que Agnellet se aviene a cerrarlas con una nota bibliográfica, pudo aquilatar los nombres y añadir algunos otros. Echamos

de menos, sobre todo, un índice onomástico que haría más manejable esta antología de crónicas de Lourdes. Al menos el índice de materias pudo ser algo más expresivo que una simple serie de números progresivos señalando el comienzo de los respectivos capítulos. La consulta, una vez leído el libro, resulta cuando menos incómoda.

A. M<sup>a</sup> JAVIERRE



*Il Vangelo di Gesù Cristo*, II ed., Assisi, Edizioni « Pro Civitate Christiana », 1957, in-24°, pp. 476, L. 400.

L'elegante edizione tascabile rientra mirabilmente nel programma di lavoro proprio della « Pro Civitate Christiana » di Assisi, poichè principalmente destinata a diffondere tra la grande massa dei cattolici una conoscenza sempre più amorosa ed approfondita del testo dei Santi Evangelii.

Sua nota caratteristica è l'essere stata concepita come una « piccola enciclopedia evangelica, nella quale il sacro testo è arricchito di introduzioni, biografie, commenti, indici analitici che ne rendono più facile l'uso e la comprensione » (p. 9). Vi ritroviamo così un'ampia trattazione introduttiva (pp. 13-86), che, dopo averci offerto « un elenco bibliografico delle opere principali riguardanti Gesù Cristo e i Vangeli » (p. 13), illustra successivamente le nozioni più rilevanti della geografia, storia ed archeologia evangelica e delle fonti della storia di Gesù, di Cui poi delinea il profilo mediante un rapido cenno ai disegni di Dio nei Suoi riguardi, alle profezie messianiche che Lo hanno preannunciato ed alle vicende della Sua vita terrena, concludendo con brevi pagine sulla letteratura « evangelica » e l'atteggiamento di spirito da tenere nella lettura e nello studio del Santo Vangelo. Il testo dei singoli Vangeli, composto su due colonne, risulta preceduto da alcuni cenni sulla biografia dell'Evangelista e sul carattere storico-letterario-teologico dell'opera ed accompagnato, oltre che da una dettagliata segnalazione delle pericope contenute nei capitoli, da un sobrio commento a piè pagina. Un abbondante indice analitico per soggetti e l'elenco dei brani evangelici ricorrenti nelle liturgie romana ed ambrosiana chiudono il tutto.

« La prima fatica è stata sostenuta da Don Benvenuto Matteucci: con intelligente

amore egli ha redatto la ricca Introduzione e ha curato la buona traduzione del testo sacro sulla edizione critica di Agostino Merk... Vi hanno pure collaborato, per la revisione del testo e la compilazione delle note, cultori di scienze esegetiche e Volontari della Pro Civitate Christiana » (p. 10).

L'accurata presentazione tipografica (cui non poco contribuisce la riproduzione, in copertina, del Prologo Giovanneo della famosa Bibbia miniata di Borso d'Este) è segno indubbio del sincero desiderio d'offrire ai cattolici italiani un gradito compagno di via, così come la comparsa della seconda edizione ad appena due anni dalla prima sta a testimoniare il largo favore già incontrato. Che se per questo sentiamo il dovere ed il bisogno di felicitarci con la benemerita Editrice, cordialmente plaudendo all'iniziativa, non possiamo tuttavia non formulare l'augurio che l'operetta abbia, in un prossimo futuro, a raggiungere quella maturità, quell'equilibrio e quella proporzione nelle parti quali indubbiamente esigono e la santità della materia trattata e la legittima attesa dei lettori cui l'edizione è prevalentemente destinata. È nella fiducia di fattivamente cooperare a tale scopo che ci permettiamo alcuni rilievi di dettaglio e d'insieme.

Nell'elenco bibliografico, a p. 13, viene segnalato l'ottimo *Atlante Storico della Bibbia* curato dai PP. Lemaire e Baldi ed edito da Marietti (Torino, 1955). Perché dunque non sfruttarlo? Si sarebbe facilmente evitata nelle cartine geografiche quell'approssimazione così sgradevole (si veda ad es. la posizione dell'Iturea o del Monte degli Ulivi nella carta della Palestina e quella del Cenacolo e del Palazzo di Anna e Caifa in quella di Gerusalemme) e quel miscuglio di località antiche e moderne, certo non corrispondente al titolo appostovi (« Palestina ai tempi di Gesù », « Gerusalemme ai tempi di Gesù »). Maggior precisione si avrebbe pure avuto nel dichiarare la latitudine boreale (31° 13' - 33° 15' più che 30° - 33°!) e la longitudine orientale (34° 17' - 36° e non 37° - 38°!) della cosiddetta Palestina Biblica, nel mentre che la sua divisione nelle « tre regioni: marittima, montuosa, deserta » (p. 21) sarebbe sicuramente stata abbandonata come grossolana ed arbitraria. A p. 23 poi non si presenterebbe come *pianura* la Sefela, *regione collinare* che fa da transizione tra la pianura marittima ed i monti della Giudea (cf. L.-B., *op. cit.*, p. 23).

L'idea di preporre all'edizione l'elenco

bibliografico sopra accennato è quanto mai felice; tuttavia la sua attuazione, anche se ampia (pp. 13-20), risulta per il lettore piuttosto inutile e sconcertante, a motivo dell'indole troppo diseguale delle opere indicate e dell'assenza e dell'editore presso cui poterle rinvenire e di una sana valutazione critica che possa opportunamente instradare nella scelta delle medesime. Il disordine poi ed il miscuglio che vi regna sempre dispiace, a volte anche irrita (come quando, ad es., si pongono fianco a fianco, e quindi implicitamente sullo stesso piano per il lettore non iniziato, tra i *Commentari ai Vangeli*, le opere di P. Knabenbauer o di P. Lagrange e i *Pensieri sui Vangeli e sulle feste del Signore e dei Santi* di G. Colombo unitamente ai *Commenti ai Vangeli domenicali* di G. De Luca, di tutt'altra indole e destinazione!). Allorché infine si riscontra l'omissione di varie opere esistenti sull'attuale mercato librario italiano, mentre se ne citano altre piuttosto anziane e superate, data la loro indole divulgativa, viene spontaneo pensare che tale elenco sia stato improvvisato più che opportunamente studiato e composto in vista dell'utilità dei lettori. È vero che si vuol fare opera divulgativa, ma la divulgazione non dispensa dalla serietà e dal rispetto dovuto e alla materia trattata e ai lettori cui ci si rivolge (si citano opere in latino, italiano, francese, tedesco, inglese e quindi si suppongono anche lettori di una certa preparazione culturale!).

L'indole delle trattazioni dell'introduzione, tenuto conto dell'ambito tematico che ci si propone e del numero di pagine consacrate, risulta spesso presuntuosa e conseguentemente pesante, affaticata ed imprecisa. Così ad es. il capitolo « Geografia evangelica » (pp. 21-26) è piuttosto una trattazione generica sulla Palestina sotto l'aspetto fisico e climatologico; il tema specifico (cioè i dati geografici risultanti dai Vangeli) non viene affrontato, a prescindere dalle poche notizie sulle condizioni politiche della regione ai tempi di Gesù. Data tale impostazione, non si comprende proprio perché a volte si abbondi in precisazioni toponomastiche moderne che realmente sanno più di erudizione che di divulgazione! Ne « Il tempo dei Vangeli » (pp. 27-29) si tratta della cronologia non dei Vangeli, bensì della vita terrena di Gesù relazionata agli avvenimenti storici contemporanei; tale capitolo pertanto deve intendersi integrato dall'altro « Cronologia del Vangelo » (pagine 82-86). Entrambi però sono redatti

piuttosto superficialmente; troppo poco ci si sofferma sul problema della cronologia della vita di Gesù nei singoli Vangeli, argomento che tuttavia s'impone alla riflessione di chi studia con amore il Libro Sacro, presentando non lievi difficoltà di dettaglio e d'insieme.

Nella trattazione sull'« Archeologia Evangelica » (pp. 30-47) il lettore è quasi oppresso da un cumulo di notizie riguardanti il Tempio e la Sinagoga, le Persone Sacre, i gruppi e le fazioni, i tempi sacri, le liturgie ebraiche, che per verità non sempre risultano necessarie alla comprensione del testo evangelico, mentre spesso peccano di prospettiva storica, oltre rivelare imprecisioni ed espressioni infelici. Così ad es. a p. 30 si legge: « Il Tempio di Gerusalemme era stato costruito da Salomone nel x sec. a. C. sul Monte Moria, dove anticamente Davide aveva eretto il Tabernacolo », e Davide è solo padre di Salomone! A p. 32: « Al tempo di Gesù l'ordinamento teocratico, a causa della dominazione romana, era assai scaduto nella parte civile, per restringersi prevalentemente in quella religiosa che era in mano degli Asmonei », situazione invero già tramontata da qualche anno (cf. G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, nn. 50, 52)! A p. 33: « Dove non era possibile avere una Sinagoga, c'era una *proseuche*, cioè un oratorio, per lo più vicino a corsi di acqua », mentre è comunemente ammesso che i due termini indichino lo stesso oggetto (cf. Ricciotti, *op. cit.*, n. 62; SIMON-DORADO, *Praelectiones Biblicae, Novum Testamentum*, vol. I, n. 177, b). A p. 38, lin. 15-16, Mt. 10, 17; 9, 22 è probabilmente da leggere Mt. 10, 17; Giov. 9, 22. A p. 42 si afferma che il giorno ebraico « decorreva da tramonto a tramonto... ed era diviso in tre momenti: il vespero, la mattina e il meriggio » e si rimanda il lettore a Ps. 54, 18, citazione evidentemente non pertinente riferendosi non al giorno *astronomico* (di 24 ore!), bensì al giorno *utile* (di 12 ore!), come del resto... anche l'accennata divisione!

Imprecisioni ed espressioni infelici si ritrovano ancora nelle restanti trattazioni introduttive, come nel commento al testo sacro. Eccone alcuni altri esempi. A p. 48 si dice che « Erode Agrippa I e II dominano nella Palestina durante la sua [di Gesù] breve comparsa », affermazione non esattamente storica! A p. 64 si legge: « San Giovanni traccia un quadro vivo dell'inquietudine e dell'opposizione in Gerusalemme durante l'ultima Pasqua »; la citazione però

addotta (Giov. 7, 1) non fa al caso, riferendosi ad una festa dei Tabernacoli o Scenopegia! A p. 66 l'affermazione che Gesù « detesta... il gretto monismo talmudico », quand'anche vera nella sostanza, non può non riuscire anacronistica nella forma, essendo il Talmud del sec. III e IV d. C.! A p. 71 si legge che « Matteo scrisse circa l'anno 52 », mentre a p. 87 si afferma che Matteo, « dopo 15 anni di ministero in Palestina, per primo raccolse in uno scritto in lingua aramaica il pensiero e la vita di Gesù ». Ora, accettando come data della morte di Gesù e conseguentemente dell'inizio del ministero di Matteo in Palestina l'anno 30 (cf. tavola sinottica di p. 29!), le due affermazioni non paiono sufficientemente concordare. Indecisioni analoghe si riscontrano a p. 85 (ove si pone la cena di Bethania immediatamente prima dell'Ultima Cena di Gesù) se confrontata con p. 177 (ove si ricorda che la Cena di Bethania risale al sabato precedente l'entrata trionfale di Gesù in Gerusalemme), ed a p. 181 (ove si dice che « la sosta nel Getsemani durò qualche ora ») se confrontata con p. 179 (ove tutti gli avvenimenti relativi al Getsemani — preghiera ed agonia di Gesù, Suo arresto e traduzione al palazzo dei Sommi Sacerdoti Anna e Caifa — sono conclusi tra le ore 22 e 23). A p. 89 il capo 28° di S. Matteo viene così sintetizzato: « Vita gloriosa: risurrezione di Gesù e alcune apparizioni ai discepoli, ascensione »: ora invano il lettore cercherà in detto capo un benché minimo riferimento all'Ascensione di N. S. G. C., mentre vi troverà una sola apparizione ai discepoli, quella sul monte di Galilea, essendo l'altra, accennata nei vv. 9-10, fatta alle due Marie. A p. 98 la precisazione del Pinacolo del Tempio come « cuspidi di *sud-ovest* all'incrocio del Portico di Salomone col Portico Regio » è evidente svista per « cuspidi di *sud-est* ». A p. 119 a proposito di Mt. 10, 2-5 si dice che « la distribuzione dei nomi [degli Apostoli] è ordinata in tre serie di quattro », rilievo che non corrisponde propriamente al testo di Matteo, ove detti nomi sono piuttosto raggruppati a due a due, e nemmeno a quello di Mc. 3, 16-19, ove sono elencati uno di seguito all'altro, collegati tra loro mediante la congiunzione καί. L'affermazione categorica secondo cui Luca « non fu discepolo di Gesù nè mai poté vederlo » (p. 249) richiederebbe forse d'essere mitigata, in quanto non la pensarono così quei Padri (e non sono pochi!) che ritennero Luca uno

dei 72 discepoli ricordati in *Lc.* 10, 1, anzi addirittura uno dei due discepoli di Emmaus. Così pure il dire *pochi* ed *inevitabili* (p. 250) gli ebraismi e gli aramaismi di Luca sorprenderà non poco gli studiosi, che invece si soffermano piuttosto lungamente ad illustrare questo caratteristico aspetto dello stile di Luca. G. BONACCORSI, ad es., in *Primi Saggi di Filologia Neotestamentaria*, vol. I (Torino, SEI, 1933), p. cx, dice «frequenti e assai audaci talora i semitismi di stile e di frasi» di Luca! Commentando le parole conclusive di Gesù a Natanaele (*Giov.* 1, 51) si afferma — con quale fondamento non è detto! — che furono pronunciate «nelle vicinanze di Betel» (p. 360). A p. 428 infine la spiegazione data del perché dell'iscrizione trilingue apposta alla Croce di Gesù ci pare alquanto peregrina, a parte il fatto che il termine ἐβραϊστὶ di *Giov.* 19, 20 sia comunemente inteso dagli studiosi come equivalente a *in aramaico*, cioè la lingua locale del tempo, quella parlata dalla grande massa del popolo.

La traduzione dall'originale greco, nell'insieme notevolmente curata, mira ad offrire ai lettori un italiano scorrevole e piacevole. Tale preoccupazione ha come inevitabile conseguenza la scomparsa di quel colorito proprio di ciascun Evangelista, costituente una delle note distintive delle loro composizioni. Simile distacco dalla lettera del testo greco ci pare particolarmente accentuato nella versione del Vangelo di Marco. A volte poi il testo della Volgata Latina o, per meglio dire, la consuetudine invalsa, ha il sopravvento sulla lezione originale, come ad es. in *Mt.* 9, 15; *Mc.* 2, 19; *Lc.* 5, 34, ove οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (= i figli della sala nuziale) è reso con *i figli dello sposo*.

Il commento a pie' pagina è nutrito per i Vangeli di Matteo e di Giovanni, alquanto scarno per quelli di Marco e di Luca. Limitandosi però costantemente a precisazioni marginali (chiarificazione di termini, località, dettagli storici), risulta piuttosto estraneo alla vera opera dell'Evangelista. Non si riscontra la preoccupazione d'aiutare il lettore a penetrare nel di Lui disegno e mondo dottrinale, lasciando così confinata alle... pagine d'introduzione la vera indole dei Vangeli, ottimamente precisata a p. 71, allorché è detto che «i Vangeli, essenzialmente storici, sono... al tempo stesso dogmatico-apologetici, una biografia catechetica». Un rilievo analogo va fatto per le notizie introduttorie premesse ai singoli Vangeli:

indubbiamente interessanti, ma tuttavia troppo superficiali e generiche per proficuamente introdurre il lettore alla lettura ed alla comprensione del Testo Sacro.

G. G. GAMBA



*Dizionario biblico* diretto da FRANCESCO SPADAFORA, II ed., riveduta ed ampliata, Roma, Editrice « Studium », 1957, pagine xviii-643, L. 4000.

L'apparizione della seconda edizione ad appena due anni dalla prima (per cui cf. l'ampia notizia data in « Salesianum », 18, 1956, pp. 195-197) è chiara dimostrazione del favore incontrato da questa coraggiosa iniziativa presso il pubblico colto italiano e della sua rispondenza ad un autentico bisogno del momento.

L'opera, pur presentando le stesse caratteristiche esteriori di formato, stampa e legatura, è stata sottoposta ad accurata revisione in base alle osservazioni fatte ed alle mende rilevate dalla critica. Tra l'altro, la bibliografia apposta in calce alle singole voci è stata aggiornata; i riferimenti ai Documenti Pontifici in materia biblica sono stati completati e conformati alla nuova edizione dell'*Enchiridion Biblicum* (Napoli-Roma, 1954); l'« Indice delle voci », divenuto ora « Indice della materia », è stato notevolmente arricchito (le sette pagine dell'edizione precedente sono salite a dodici nell'edizione attuale!), permettendo così un più facile e redditizio sfruttamento del contenuto del libro.

Vere novità risultano le tre voci « Grazia », « Pater Noster », « Santo (Santità) » (e non « Santificazione » com'è invece detto nella prefazione alla II edizione a p. xiii; cf. altri *errata*, ad es. a p. vii: « Sac. Settimio Cipriani » anziché « Sac. Settimio Cipriani »; a p. 382 A, lin. 15: « *Mc.* 1, 14-15 » per « *Mc.* 1, 14-45 »; a p. 570 A, lin. 40: « *Mt.* 7, 3 » per « *Mc.* 7, 3 ») dovute alla penna di P. FELICE PUZO S. J., Ordinario di Egesi del N. T. nella Pontificia Università Gregoriana di Roma, che così s'inserisce quale venticinquesimo collaboratore dell'opera; ed il cosiddetto « Indice Biblico » (pp. 615-629), ordinata elencazione dei brani o versetti dei Libri Sacri del V. e N. T., di cui è data nel dizionario una positiva esegesi.

Certi che la pubblicazione continuerà



a contribuire efficacemente alla diffusione della cultura biblica in Italia, cordialmente le auguriamo una sempre più larga affermazione e perfezione.

G. G. GAMBA



Sac. AMBROGIO GIANOTTI, *Verso l'altare*. Gioventù Femminile di A. C., Consiglio Diocesano, Milano, 1957, pp. 165.

Il Can. 1033 del C. J. C. raccomanda al parroco di istruire i futuri sposi intorno alla santità del Sacramento del Matrimonio, agli obblighi mutui dei coniugi e ai doveri dei genitori verso i figli. Nessuno che abbia una qualche esperienza in questo delicato settore pastorale ignora l'urgente necessità e le molteplici difficoltà di una seria e completa preparazione specifica al matrimonio. Il lacrimevole scadimento della morale familiare, che oggi da tante parti si lamenta, sembra dovuto in grande misura alla mancanza di una visione integralmente cristiana della vita, dell'amore, della famiglia, della prole.

Il Can. A. Gianotti, parroco di Sant'Edoardo in Busto Arsizio, porta un notevole e pratico contributo alla soluzione dello spinoso problema, riassumendo in questo denso e agile volumetto le idee che da dieci anni viene proponendo ai fidanzati della sua parrocchia in appositi corsi di preparazione al matrimonio. La dottrina sicura e solidamente fondata su una lunga esperienza, la sobrietà e semplicità dell'esposizione congiunta con una rigorosa precisione di concetti, il riserbo e il garbo veramente sacerdotale con cui affronta anche i problemi più delicati e scottanti, fanno di queste « Istruzioni per fidanzate » un utile sussidio per i sacerdoti che devono trattare questi argomenti e una guida sicura per gli stessi fidanzati.

Aggiunge prestigio e autorità al volumetto la lusinghiera presentazione di S. E. Mons. Norberto Perini, Arcivescovo di Fermo, e l'alto patronato del Consiglio Diocesano Milanese della G. F. di A. C., sotto i cui auspici è posta l'edizione.

Non possiamo dunque non rallegrarci con l'illustre A. e augurarci che la sua larga esperienza serva di esempio per tanti sacerdoti e di guida per i fidanzati.

G. QUADRIO

*L'enciclica « Rerum Novarum »*, testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali, a cura di Mons. Giovanni Antonazzi, Prefazione di Mons. Domenico Tardini. Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1957, pp. ix-232 più 14 tavole fuori testo.

È una edizione critica di grande interesse, sia per l'argomento stesso, sia per il metodo e la forma dell'esecuzione.

A base di manoscritti di Mons. Volpini, segretario di Leone XIII, trovati nell'Archivio segreto vaticano da Mons. Tardini e pubblicati da Mons. Antonazzi, vengono ricostruite anzitutto le singole fasi della genesi dell'enciclica *Rerum Novarum*. Dalla pubblicazione degli schemi italiani e delle loro traduzioni in latino ne conosciamo finalmente i lunghi preparativi.

Il 5 luglio 1890 venne presentato il primo schema italiano del P. Matteo Liberatore S. J., il quale da tempo trattava le questioni sociali nella « Civiltà Cattolica ». Il testo non piacque e venne affidato nel settembre al card. Zigliara O. P. per correzioni ed ampliamenti. Mons. Volpini ne iniziò la traduzione latina; dovette però sospendere il 28 ottobre « per ordine superiore ». Lo schema italiano di Zigliara venne rifatto di nuovo; vi presero parte il P. Liberatore e il card. Mazzella S. J. Verso il 17 novembre Mons. Volpini iniziò la seconda traduzione latina del terzo schema italiano e finì il lavoro il 31 gennaio. Nella gioia d'aver finito l'ardua fatica annotò anche l'ora: « *Ego plantavi*. 31 gen. 1891. Ore 5 pomer. ». Questo primo testo dell'Enciclica viene conosciuto colle parole iniziali « *Causa est* ».

Il lavoro non era però finito. Il testo venne affidato a Mons. Boccali, un altro segretario di Leone XIII, il quale rifece di nuovo lo schema italiano dei precedenti: Zigliara - Mazzella - Liberatore. Seguì un'altra traduzione latina del testo rimaneggiato, finita il 21 aprile. Cominciava con le parole « *Excitata semel* ». Seguì ancora un lungo lavoro non solo di raffinamento stilistico, ma anche di notevoli correzioni e spostamenti delle parti, come dimostrano le bozze. All'inizio di maggio appaiono già le celebri parole iniziali « *Rerum Novarum* », il 10 maggio si pubblicano gli ultimi fascicoli di bozze e il 15 maggio il testo definitivo, che reca però ancora delle varianti in confronto col precedente.

La paziente ricostruzione del testo dell'Enciclica nelle sue varie fasi, piene di cancellature e varianti marginali e interli-



neari, ha tratto dall'ombra il lavoro dei fedeli ed intelligenti collaboratori del Papa, ed ha dimostrato anche l'interessamento personale del grande Pontefice. Nella lunga introduzione l'Autore ha appunto dimostrato, citando anche dei casi analoghi, come Leone XIII, pur non scrivendo quasi mai, seguiva il lavoro da vicino, dettando, correggendo, suggerendo schemi nuovi e divisioni, sospendendo il lavoro per far maturare le idee nei passi più difficili, finché non trovava espresso il suo pensiero nel lavoro dei collaboratori. « Quando Mons. Volpini presentò la sua traduzione latina dell'Enciclica (si dovrebbe trattare del testo « *Causa est* »), Leone XIII, dopo averla letta e riletta attentamente, si volse a lui e gli disse con la caratteristica voce nasale e strascicata: « Sì, la materia c'è tutta, ma non c'è il tono. Bisogna buttarla giù tutta e rifarla di nuovo... », e accompagnava le parole col gesto lento e solenne della mano » p. 271.

Nella meditazione personale il Papa tracciava dei principi eterni per trattare i problemi sociali servendosi della propria esperienza (Nunzio in Belgio, Arcivescovo di Perugia), dei risultati degli studi sociali cattolici (l'Unione di Friburgo, il Circolo di studi sociali in Roma, i congressi sociali) e del lavoro dei collaboratori intimi. L'edizione critica della *Rerum Novarum* ci permette appunto di seguire il pensiero del Papa nella sua evoluzione. Importanti appaiono così le varianti nella tormentata questione del salario familiare, del capitalismo, ecc.

Accanto a questo merito principale, di carattere storico-dottrinale, la presente edizione critica offrirà un interesse notevole anche ai filologi, latinisti, che potranno ammirare nella progressiva evoluzione del testo latino i criteri dell'arte stilistica (il *cursus metricus*).

Dal punto di vista metodologico merita poi un rilievo particolare il criterio di facilitare al massimo il controllo, disponendo il terzo schema italiano e le tre traduzioni latine in quattro colonne parallele e facendo rilevare nell'ottima esecuzione tipografica solo le varianti necessarie. L'apparato critico riproduce poi sotto ogni colonna con esattezza tutte le correzioni apportate al testo. Le tavole fuori testo con la riproduzione fotografica delle parti più interessanti dei manoscritti ci danno poi l'idea del paziente e difficile lavoro di decifrazione che precedette questa meritevole pubblicazione.

O. PREROVSKY

JOSEPH AUBRY, S. D. B., *Nazareth, rédemption de la famille et du travail*. Collection « Feuilles de Vie Spirituelle », 32, Paris, Ed. Fleurus, 1957, in-8°, pagine 96.

In questo piccolo libro, denso di teologia e di spiritualità che D. Aubry, professore di dogma allo Studentato Teologico Salesiano di Lione, ha scritto per la rivista « Union », si raccolgono bellamente insieme riflessioni teologiche, meditazioni ascetiche e norme pedagogiche vitali su di un tema antico e moderno ad un tempo.

La vita nazarethana del Verbo Incarnato ha infatti interessato molti autori, lungo il decorso dei secoli cristiani, ma non sempre in uno sforzo di coglierne l'aspetto teologico profondo per risolvere i problemi, perennemente aperti, della tormentata umanità. Oggi, per esempio, il lavoro è visto in una visuale nuova, sconosciuta o quasi ai secoli anteriori, ed è in questa luce che si viene a porre questo volumetto, per aiutarci a risolvere il problema del lavoro manuale, in una prospettiva d'eternità. La spiritualità della famiglia, la spiritualità e la teologia del lavoro, su cui oggi tanto si scrive, mettono la vita nazarethana della Sacra Famiglia al primo piano delle meditazioni odierne.

Ci è piaciuto soprattutto il capitolo: « Nazareth, manifestazione del mistero del Figlio », dove si svolge brevemente ma profondamente un'analisi teologica delle relazioni intime tra la vita filiale umana di Gesù e l'essenza stessa divina del Figlio nel seno della Trinità Augusta.

I problemi toccati sono molti e d'una attualità incontestabile. Ci auguriamo che questo apporto del nostro confratello possa essere fonte di meditazione per molte anime che desiderano approfondire, in una prospettiva teologica e soprannaturale, i misteri della nostra vita umana divinizzata.

E. VALENTINI

*Manoscritti autobiografici di Santa Teresa di Gesù Bambino*. Storia di un'anima, Milano, Ed. Ancora, 1957, pp. 336, con 5 tavole fuori testo. Ed. in broccia, L. 1500.

All'apparire di questa edizione, il grande settimanale illustrato « Epoca » dava questo giudizio: « Dopo cinquantanove anni

l'amorosa e coraggiosa fatica d'un frate carmelitano ha restituito alla più grande Santa dei tempi moderni il suo vero volto semplice ed umano, la cui fisionomia era stata alterata perchè non differisse dalla immagine stereotipata di una beatitudine convenzionale ».

Si può perdonare ad una rivista, che mira molto più alla novità e al successo che non alla verità storica, un tale giudizio, ma non lo possiamo certo condividere.

È vero che il testo originale aveva subito ben settemila varianti, ma ad un lettore non sperimentato che abbia letto parecchie volte la *Storia d'un'anima* nell'antica edizione, questa nuova lettura non apporterà quasi nulla di nuovo, se si eccettuano alcuni episodi ed alcune osservazioni che lasciano trasparire molto meglio l'aspetto naturale ed umano della Santa.

È dunque questa nuova edizione un contributo alla verità storica, un incoraggiamento nuovo alle piccole anime che tendono alla santità e un apporto notevole alla storia della spiritualità.

C'è però da dire che questo testo, restituito all'autenticità originale, serve molto di più per gli studiosi che non per il popolo.

Ed è appunto qui, dove si nota la deficienza dell'edizione italiana. Gli studiosi evidentemente preferiscono il testo nella lingua originale, e d'altra parte un lavoro che serve alla ricerca scientifica richiederebbe un confronto da pagina a pagina col'edizione antecedente, in modo da far risaltare subito l'entità delle correzioni subite e l'apporto nuovo che la nuova edizione arreca.

Vista in questa luce l'edizione italiana è mancata, e non ha più tutto quell'interesse che l'annuncio di un tale lavoro aveva suscitato nell'animo degli studiosi. Bisognerà ricorrere al testo originale del P. François de Sainte-Marie, che soddisfa invece appieno ad un tale legittimo desiderio.

Là si ha la lingua originale della Santa, là l'introduzione generale che riporta tutti i passi manoscritti autobiografici omessi nella *Storia d'un'anima*, là le note e le tavole che spiegano tutti gli accenni e riferimento di luoghi e di persone apparsi nell'autobiografia.

Quest'edizione italiana può dunque servire solo ad una prima lettura, ad una conoscenza superficiale del testo originale, e postula necessariamente per lo studioso il ricorso all'edizione critica francese.

Ringraziamo tuttavia l'Editrice Ancora che ha voluto ammannire al pubblico italiano questo autentico capolavoro e ci auguriamo che esso serva, ancora più dell'edizione primitiva, a spingere le anime all'imitazione di questa Santa, scopo unico ed implicito di queste pagine autobiografiche.

E. VALENTINI



GABRIO LOMBARDI, *La croce nella città*. Ed. « Studium », Roma, 1957, pp. 210, L. 1300.

Si tratta di uno studio sulla strana situazione politico-religiosa in Italia: un popolo che si professa nella quasi totalità cattolico presta orecchio al laicismo e simpatizza o addirittura dà il voto politico a partiti dichiaratamente atei. Il lavoro porta a rilevare la consapevolezza e responsabilità dell'ora per ogni vero cristiano che scelga lo stile democratico di vita sociale. Questo civismo cosciente sostanziato di chiari principi cristiani e democratici emerge anzitutto da una considerazione storica: in senso proprio solo il cattolicesimo ha portato il laicismo di Stato, come è comprovato dall'esempio dei primi martiri che furono uccisi per aver rifiutato a Cesare la suditanza interiore dello spirito. Essi testimoniavano primi al mondo che lo Stato non assorbe tutto l'uomo ma che vi è una zona riservata a Dio e alla Sua Chiesa. Così si poneva in termini inequivocabili la distinzione tra cittadino e cristiano e quindi tra Stato e Chiesa; distinzione inesistente in quegli ordinamenti pagani o protestanti (si pensi, ad es., allo Stato britannico) in cui le due autorità non sono distinte.

Ma questo dominio o libertà riservata, conquista del cristianesimo autentico, non impegna il cristiano solo in senso verticale, ma anche in linea orizzontale: onde egli è tenuto a inserirsi nello Stato moderno, che per essere « Stato di diritto » (in opposizione allo Stato personale come nelle monarchie, dittature, e Stati autoritari), offre alla sua attiva partecipazione sfere di influenza; infatti il cristianesimo non è solo messaggio di salvezza individuale, ma contiene principi capaci a vivificare e illuminare le strutture orizzontali anche fuori dell'immediato incontro tra i due piani. Se si pensa infatti che lo Stato moderno, in-

teso come strumento organizzativo, è destinato a soddisfare le tre esigenze fondamentali dell'uomo contemporaneo (Eguaglianza, Amicizia, Speranza), ben si vede quale apertura di azione resti affidata al cristiano; sia che il cristiano operi come individuo sia come partito. Lo Stato di diritto può formulare piani o programmi, non di costrizione ma « per incentivo », in modo da conciliare socialità e libertà nell'unità pluridimensionale dell'azione politica. Di qui il significato del partito politico come possibile attuazione del programma interno sulle strutture aperte dello Stato. L'A. conclude affermando che in linea di massima il cristianesimo non ammette unità di partito: il caso d'Italia è eccezione.

D. COMPOSTA

## Filosofia

*Philosophie-religion* (tome XIX de l'*Encyclopédie Française*), un volume (25 x 30 cm.) 424 pp., 32 tavole fuori testo, speciale rilegatura mobile che consente il periodico aggiornamento dell'opera; Parigi, Libr. Larousse, 1957.

Il tipo adottato per la nuova grande E. F., diretta da G. Berger, prevede una serie di volumi dedicati ciascuno a uno o più soggetti affini e comprendenti una serie di articoli disposti secondo un ordine logico e scritti da specialisti, in modo da dare un quadro sufficientemente ampio dei problemi e delle tendenze in un dato settore del sapere.

Di questo XIX volume che comprende filosofia e religione, noi considereremo soltanto la prima parte sulla filosofia, divisa a sua volta in tre sezioni: « Principali tendenze della filosofia contemporanea »; « Stato dei problemi e mezzi di investigazione »; « Elaborazione delle dottrine filosofiche ». La prima sezione rispecchia direttamente solo la situazione francese ed ognuno dei pensatori che vi prende la parola parla in suo nome; tuttavia, per quanto si sia voluta evitare qualunque divisione rigida, non manca una certa classificazione: filosofie della riflessione (Nabert e Bastide), filosofia dello spirito (Morot-Sir, Forest, Nédoncelle), fenomenologia (Berger, Ricœur, Minkowski), filosofie dell'esistenza (Wahl, Van Lier, Marcel), creazione dei valori (Polin, Bachelard, Dufrenne), materialismo dialettico (Lefebure), positivismo logico (Ohana). Si

può dire, prendendo il termine in senso largo, che è predominante la tendenza spiritualista della grande tradizione francese, ma con una accentuazione problematica più marcata. Ogni filosofo ha il suo concetto di filosofia, ma ogni filosofo, osserva J. Lacroix (« Introduzione »), non fa che porsi incessantemente il problema che cosa è l'uomo.

Nella seconda parte si tratta anzitutto dello stato attuale dei problemi, ossia si fa il « punto » sulle varie discipline filosofiche particolari: l'ontologia (Ricœur), l'estetica (Souriau), la filosofia con i suoi rapporti con la scienza politica (Polin); lo stesso si fa per i diversi periodi della storia della filosofia, antica (Moreau), medievale (De Gandillac), e moderna (Devaux), essendo, come dice il Moreau, « la storia della filosofia meno una branca della storia, quanto piuttosto una dimensione della filosofia ». Si tratta poi delle tecniche della filosofia e degli strumenti di lavoro per la ricerca filosofica: trasmissione, stabilimento ed edizione dei testi (Schuhl), insegnamento della filosofia (Davy), riviste, congressi, colloqui (Huisman) con l'indicazione, oltre a quelle francesi, delle principali riviste e delle iniziative dell'UNESCO; la bibliografia filosofica (Varet). Richiamiamo l'attenzione sulle considerazioni che il Devaux fa sulla storia della filosofia, arrivando ad una posizione di giusto equilibrio tra unità e molteplicità-varietà nella ricerca filosofica; egualmente equilibrate ci paiono le osservazioni di Davy a riguardo dell'insegnamento della filosofia — per cui esistono in Italia problemi analoghi —: per quanto la filosofia sia libera speculazione e richieda maturità mentale, è possibile e fecondo un insegnamento, anche nelle scuole secondarie superiori, purché l'insegnante sia non solo geloso della propria ma anche rispettoso dell'altrui libertà e si attenga al programma tenendo conto dello sviluppo intellettuale degli alunni che devono essere guidati a pensare con la propria testa.

Nella terza parte si tratta anzitutto della costruzione dei sistemi, ossia dell'invenzione in filosofia (Souriau) e della logica, architettura e strutture costitutive dei sistemi filosofici (Guérault); poi delle sorgenti di ispirazione e discipline affini, come la psicologia (Lacroze), la psicanalisi (Lagache), la sociologia (Gurvitch), la religione (Millet), la musica (Jankélévitch), il teatro (Gouhier), la poesia (Wahl). Suggerive le considerazioni sull'elaborazione delle dottrine filosofiche di Souriau, che mette in luce l'ap-

porto dei *philosophi minores* per l'appropriazione, giustificazione e compimento di un'eredità spirituale. « Il filosofo, conclude egli, ha cura di anime: anime da instaurare o anime da perdere »!

Non mancano alla fine del volume un indice dei collaboratori (con i dati biografici e l'elenco delle opere principali) e delle note bibliografiche per i singoli articoli. Si trovano insomma in quest'opera tutti gli elementi di una moderna introduzione alla filosofia.

VINCENZO MIANO



*Dizionario di filosofia* a cura di A. Biraghi, Milano, Ed. di Comunità, 1957, in-8°, pp. xviii-788, L. 6000.

Il nostro tempo è fecondo, anche in Italia, in queste iniziative di dizionari specializzati e non saremo certo noi a lamentarcene. Nel campo dei dizionari di filosofia abbiamo ora, opera unica nel genere, la grande *Enciclopedia filosofica* (mentre scriviamo manca ancora solo il IV vol.), ma essa non rende superflui altri dizionari di più modeste pretese o concepiti con altri criteri. Quello che recensiamo è anch'esso una, relativamente piccola, enciclopedia in due parti: la prima storica (pp. 1-330) in cui gli autori o le scuole sono disposti in ordine cronologico, dagli Ionici al Neopositivismo contemporaneo (segue una trattazione del pensiero orientale: indiano e cinese); la seconda problematica nella quale i singoli problemi vengono raggruppati (con un ordine logico che non è sempre facile scorgere) sotto queste grandi divisioni: *problemi religiosi, metafisica e logica* (veramente non comprendiamo perchè i problemi logici siano uniti a quelli metafisici), *etica, estetica, epistemologia, psicologia, pedagogia, diritto-politica-economia*. Sia per la prima che per la seconda parte si tratta di articoli, più o meno estesi, che hanno però una loro completezza e sono seguiti da una nota bibliografica. Come sempre in lavori di questo genere, la qualità e la tendenza degli articoli varia secondo gli autori che li firmano, ma tutti offrono garanzie di serietà e impegno: i collaboratori sono tutti, o quasi tutti, docenti universitari. Anche gli articoli della seconda parte hanno prevalentemente una intonazione storica.

Non possiamo certo esaminare qui in

dettaglio i vari articoli, ma solo, a titolo di saggio, facciamo qualche osservazione. M. Dal Pra nell'articolo « Tommaso d'Aquino » attribuisce a questi di cadere in un circolo (p. 93), in quanto la garanzia dei valori razionali sta in Dio, mentre d'altra parte la garanzia dell'esistenza di Dio sta nella dimostrazione razionale di essa: il circolo, a nostro parere, non c'è perchè si tratta di piani diversi: logicamente, ossia rispetto al nostro conoscere, la certezza dell'esistenza di Dio suppone il valore della nostra conoscenza razionale, che viene stabilita indipendentemente dal fatto — accertato posteriormente — che i poteri razionali derivino, sul piano ontologico, da Dio creatore. A. Norsa caratterizza la filosofia di Rosmini come una forma di ontologismo: non ci sembra esatto, perchè l'idea di essere è sì qualche cosa di divino, ma non Dio, ossia l'essere sussistente, quanto piuttosto un'astrazione che Dio opera da Se stesso. Maggiori riserve faremmo su alcuni articoli della II Parte, specialmente per la sezione di metafisica. Mancano articoli a nostro giudizio assai importanti, anche solo da un punto di vista storico, come Atto, Potenza, Partecipazione. Nell'articolo « Conoscenza » R. Cantoni identifica, al solito, il realismo (anche per questa voce non c'è un articolo a parte) con l'empirismo più ingenuo che concepisce la mente come uno specchio passivo su cui si riflettono le immagini di una realtà esterna (p. 411) e conclude per parte sua ad una forma di pragmatismo: « la verità coincide con il processo della indagine o, quanto meno, non è scindibile da esso » (p. 412).

Il dizionario è impreziosito da due brevi dizionari di termini filosofici greci e latini, e da un vasto indice analitico, in ordine alfabetico, con i richiami agli articoli delle due parti in cui anche solo si accenni a un dato termine, e che perciò « dà al libro la praticità di consultazione di un normale dizionario ».

VINCENZO MIANO



ANNIBALE PASTORE, *Dioniso, Saggi critici sul teatro tragico*, Padova, CEDAM, 1957, pp. 197, L. 1500.

Il volume costituisce una miscellanea di studi estetici apparsi in altre riviste (« Il Dramma », « Humanitas », ecc.) che ilvegliardo scrisse dal 1947 al 1955: non bi-



sogna pensare però che il discorso sia frammentario o divagante in temi disparati: al contrario è facile accorgersi della unità di trattazione data appunto dal tema della tragedia, e anche dalla unitarietà di visuale o prospettiva entro cui è visto il significato del tragico sia come vita che come arte; tale prospettiva può essere indicata come la ricerca dell'elemento metafisico entro la vera esperienza tragica. Resta così scartata la posa tragica che sbocca in un narcisismo sterile e insincero del dolore come appare nell'esistenzialismo sartriano; al contrario il nodo metafisico della vera tragedia si forma quando sul mistero del vivere individuale si impianta e si esperisce la concreta presenza dell'invisibile.

Questa tesi è provata in una analisi dei massimi tragici del nostro tempo: nell'ideale mistico della tragedia di Paul Arnold e Claudel, nella tragedia il pensiero di Pirandello e Ibsen; nel tragico esistenziale di Marcel, nel serialismo tragico di Dunne, nel profetismo tragico di Priestley, nell'arte di Shakespeare e di Goethe, nella teoria di Hebbel così affine al pessimismo di Schopenhauer, nella soffocante e selvaggia tragedia di Kleist, in quella interiore di Alfieri, in quella cupa di Leonida Andreiev, nel surrealismo onirico di Antonin Artaud e in quella psicologica di Charles Morgan. L'A. si sofferma anche ad analizzare alcuni aspetti tragici dell'arte di Dostojewskij e critica la dottrina nietzschiana secondo cui l'apollineo Socrate e il razionalista Euripide cancellano dal volto della Grecia l'arte tragica; Pastore al contrario afferma che l'elemento razionale non distrugge ma potenzia il tragico della vita e dell'arte; così pure egli afferma che la scomparsa del coro nella tragedia non è indice di arte decadente, ma anzi sostiene che l'ufficio del coro è affidato oggi alla critica drammatica quale

maturità dello spettatore che non ha bisogno di commenti scenici per meditare nell'intimità dell'anima sul dolore paradossale della nostra vita ed esperire in profondità la bellezza tragica della scena.

A chiusura del libro si riportano tre impressioni: 1° l'A. insiste sul fattore estetico ineliminabile affidato alla critica drammatica, a quella critica che non è frivolezza o arbitrio; la vera critica « deve far pensare » (p. 190); 2° a questa tesi estetica va aggiunta una tesi metafisica: la metafisicità dell'arte tragica: la vera tragedia deve scolpire in un linguaggio di emozioni, di situazioni incredibili, di paradossi, la profondità del mistero umano e di lì adombrare il velo di una realtà presente ma invisibile che è la morte, che è l'Assoluto, che è l'Infinito, che è Dio. Pastore si affida in ciò a Marcel la cui teoria tragica della « presenza dell'invisibile » è stata affermata più volte nel corso dei ventiquattro saggi come vera e ineliminabile; 3° il volume sembra nascondere nelle sue pieghe ricondite il segreto dell'anima del vegliardo filosofo che è morto solo nel 1956 a 88 anni: è l'itinerario tormentato vacillante di chi cerca l'eterno nella Fede cristiana. Egli, che nel volume ricorda il maestro spirituale di sua fanciullezza, San Giovanni Bosco, qui in questi ultimi saggi « giunto sul passo estremo della più estrema età » sembra invocare, attraverso il mistero del dolore e della morte, la Fede smarrita e rinsaldare le sue certezze in Dio. Chi l'avesse visto in casa sua a Torino chino sul tavolo grande, quasi nascosto dietro un enorme teschio di legno, con la sua candida barba, l'avrebbe giudicato un uomo sereno: non era così: egli era un pellegrino di Dio. Ma abbiamo speranza che la sua ricerca sia stata coronata da successo.

DARIO COMPOSTA



## Segnalazioni

*L'attività della Santa Sede nel 1957*, Libreria Editrice Vaticana, s. d., in-8°, pp. 456, tav. f. t. 78, L. 2000.

Quest'ottima iniziativa che la Poliglotta Vaticana ha intrapreso, di pubblicare anno per anno la rassegna dei principali atti pontifici, ha dato il suo frutto anche per l'anno decorso.

Il volume raccoglie in succinto le notizie e i dati riguardanti l'instancabile attività del Santo Padre, sia quella sua personale, davvero ingente, malgrado l'accumularsi degli anni sulle sue spalle, sia quella dei dicasteri ecclesiastici da Lui dipendenti.

Malgrado che la pubblicazione non costituisca una documentazione ufficiale, ha tuttavia un valore non ordinario, per il centro da cui emana, e per l'oggettività, davvero encomiabile, dell'informazione.

La raccolta di questi volumi è perciò un prezioso contributo allo studioso che è interessato a conoscere l'attività della Santa Sede sotto il pontificato di Pio XII.

E. V.

F. TROCHU, *Santa Bernadette*, traduzione italiana a cura della Dott. Pina Tierzi, Torino, Marietti, 1957, pp. 597, L. 2500.

È l'affascinante storia dell'umile e santa vita della Prediletta di Maria Immacolata, indissolubilmente legata e intrecciata con la storia delle mirabili apparizioni mariane di Lourdes, di cui si celebra il centenario.

È un libro di *storia*, perchè attinge continuamente alle fonti più sicure degli avvenimenti narrati; ed è insieme un libro di celestiale poesia, che avvince il lettore e lo trasporta in un mondo nuovo, il mondo

della grazia e delle realtà soprannaturali, a cui ogni Redento è destinato.

Non ci può essere lettura più interessante e tempestiva per l'Anno dell'Immacolata.

D. B.

TOMMASO GARGALLO, *Pagine di pedagogia*, a cura di Paolo Albani, Siracusa, Ed. Val d'Anapo, 1957, pp. 101.

È una raccolta di scritti a carattere pedagogico del marchese Tommaso Gargallo (Siracusa, 1760-1842), fervido umanista, molto sensibile ai problemi educativi e sociali posti dal suo tempo e dalla sua città. Contiene un *Piano di Studj nella Provincia di Siracusa* (pp. 11-32), di grande praticità: si raccomanda l'insegnamento, oltre che del leggere, dello scrivere e del far di conto, anche del disegno, in armonia con le nuove esigenze sociali; per l'adeguamento ad esso propone pure la compilazione di « catechismi sociali e storici »; viene mostrata l'utilità di scuole agricole, teorico-pratiche, del mutuo insegnamento; e, per la formazione classica, si propugna l'adozione dei noti metodi della *Ratio Studiorum* gesuitica. Altri brani significativi sono tolti dall'opera maggiore, *Memorie patrie*, e da scritti minori.

G. L.

D. BERTETTO, *Lo Spirito Santo*, Meditazioni, Torino, Libreria Dottrina Cristiana, 1957, pp. viii-257.

Questo volumetto offre una meditazione quotidiana sullo Spirito Santo per tutto il periodo liturgico dalla Pasqua alla Pente-

coste, col fine di promuovere una vera e fruttuosa divozione al Dolce Ospite dell'Anima.

S. K.

zione meravigliosa della costruzione del Corpo Mistico di Cristo, tutto opera sua.

E. V.

R. FRANCISCO, *Gioventù nella Sacra Scrittura*, Torino, L. D. C., 1958, pp. 304, L. 600.

Sono pagine che si leggono volentieri, in cui è intrecciato il nuovo con l'antico, in cui la saggezza dei popoli, la rivelazione di Dio e l'intuizione degli scrittori cantano le stesse verità.

Riflessioni per giovani, dice il sottotitolo. Ma serviranno anche agli educatori, ai predicatori, a tutti quelli che hanno contatto con la gioventù.

La frammentarietà dei commenti, la scultorieta delle citazioni e la diversità delle fonti, sono perfettamente intonate con lo spirito moderno.

E. V.

D. BERTETTO, *Maggio di un'anima: Il Chierico Renato Pozza, allievo del Pontificio Ateneo Salesiano*, II ed. rifusa, Torino, L. D. C., 1957, pp. 291.

La prima edizione di queste sincere pagine di vita salesiana e mariana uscì nel maggio 1946 e fu esaurita in pochi mesi. Questa seconda edizione riproduce sostanzialmente la precedente, quanto alla dottrina. Solo lo stile è stato rielaborato e sveltito per renderlo più adatto anche ad una lettura pubblica.

S. K.

Mons. LUIGI M. MARTINEZ, *Il Dolce Ospite*, Torino, L. D. C., 1957, pp. 168, L. 300.

Il sottotitolo di questo prezioso volumetto ne indica con chiarezza il contenuto: la vera devozione allo Spirito Santo.

Sua Eccellenza Mons. Martinez, arcivescovo di Messico, ha messo in questo scritto tutta la sua anima, comunicando ai fedeli le regole della vita spirituale, desunte dalla sorgente inesauribile del Dogma e inserite nel suo Creatore: lo Spirito Santo. La terza Persona della Santissima Trinità qui viene presentata in tutta la sua missione e operosità a vantaggio delle anime, nell'opera-

D. BERTETTO, *Ai Giovani*, 2 voll., II ed., Torino, L. D. C., 1957, pp. 104, 123.

Sono due volumi di meditazioni e di istruzioni, destinate a giovani dai quindici anni in poi. La seconda edizione si presenta sostanzialmente identica alla precedente, con lievi ritocchi e miglione di forma e di contenuto.

S. K.

*Il mondo attende la Chiesa*, Roma, Editrice « Studium », 1957, pp. 178, L. 1000.

È una miscellanea di autori cattolici contemporanei che ripensano la missione attuale della Chiesa sia nel suo momento spaziale di espansione e conquista o ricupero sia nel suo momento temporale di presenza santificatrice ed elevata delle varie manifestazioni del mondo contemporaneo: politica (Adenauer, La Pira, Mutara III, re del Ruanda), scienza (Severi, Stern, Lopez, Corção), del diritto (D'Ormesson, Tanaka, Klompe, Wu, Chang, Maeny, Folliet), della letteratura (Marshall, Von Le Fort), arte (Baur, Blyth) ecc. Interloquiscono così il giapponese Tanaka, insigne giurista di fama internazionale, e l'attrice hollywoodiana Blyth, il re africano Mutara III e l'architetto svizzero Baur, ecc.: voci diverse espressioni nei vari settori e sotto vari cieli le grandi « attese » del mondo contemporaneo; visione ottimistica per le conquiste aperte all'apostolato dei laici.

La prefazione di Vittorino Veronese: « l'unità del libro è l'unità della Chiesa... cattolica e cioè universale supranazionale » determina lo scopo e l'orientamento generale del libro che interesserà tutti coloro che desiderano conoscere il lavoro e le prospettive dei cattolici d'oggi.

D. DARIO COMPOSTA

JOSÉ LUIS MARTÍN DESCALZO, *Un prete si confessa*, Milano, Ed. Ancora, 1957, in-8°, pp. 213.

Sacerdote, romanziere, con animo di poeta, José L. Martín Descalzo è una delle

figure più note dell'odierna letteratura cattolica spagnola. Ordinato nel 1953 a Roma, aveva, già nel 1952, vinto il premio « Insula » di poesia. Nel 1953 vinse il premio « Naranco », e nel 1956 il premio « Eugenio Nadal » con *La frontera de Dios*.

Questo volume apparso in Spagna nel 1955 è, nello stesso tempo, romanzo, autobiografia, poesia profonda e descrive la vigilia della sua ordinazione, l'ordinazione stessa e i primi passi nell'apostolato.

E. V.



PIETRO PARENTE, *L'Io di Cristo*, II ed. riveduta e ampliata, Brescia, Morcelliana, 1955, pp. 395.

Questa seconda edizione, che segue alla prima alla distanza di soli quattro anni, è già indice della risonanza che il volume di S. E. Mons. Parente ha avuto in tutto il mondo teologico. Soprattutto però si deve sottolineare la sodezza del contenuto e l'efficace apporto nella delicata questione dell'Unità psicologica di Gesù Cristo. L'illustre Autore, infatti, coerentemente all'insegnamento dommatico dei Concili di Efeso e di Calcedonia, alla dottrina teologica dell'unico essere di Gesù Cristo ed ai dati filosofici sulla funzione e sull'oggetto della coscienza psicologica, fonda l'unità psicologica di Gesù Cristo sull'unico Io personale divino del Verbo Incarnato, percepito anche dalla coscienza umana come supremo principio degli atti divini ed umani, attra-

verso all'influsso egemonico che il Verbo esercita nel campo dell'attività umana.

Ai pregi della prima edizione si devono ora aggiungere oltre cento pagine di ulteriori approfondimenti e complementi storici e dottrinali, con l'aggiornamento bibliografico di tutta la trattazione, in seguito ai numerosi recenti studi. Abbiamo anche notato, rispetto alla prima edizione, una maggiore valorizzazione della visione beatifica nella spiegazione dell'unità psicologica di Cristo e questo ci sembra apporti maggior luce nella soluzione, indicata da Mons. Parente, già per tanti motivi raccomandabile.

D. B.



MASSIMO PETROCCHI, *L'estasi nelle mistiche italiane della riforma cattolica*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice, 1958, pp. 86, L. 500.

Il titolo lascia un po' incerti sul significato dell'opera. In realtà non si tratta di correnti mistiche ma di sante, e precisamente di Santa Caterina da Genova, della beata Osanna Andreasi, della beata Camilla Battista da Varano, e di Santa Maria Maddalena de' Pazzi.

Il vantaggio di un tale volumetto è quello di avere sott'occhio alcuni testi non facilmente reperibili, con una bibliografia aggiornata e con la presentazione di uno specialista qual è Massimo Petrocchi.

Non oseremo dire però che lo studio sia spinto molto a fondo.

E. V.

## Libri ricevuti

---

- L'attività della Santa Sede nel 1957.* Pubblicazione non ufficiale. — Roma, Tipogr. Poliglotta Vaticana, s. d., in-8°, pp. 454.
- BENUCCI DR. GIUSEPPE M., *Gli Istituti Secolari nella nuova legislazione canonica.* II ed. riveduta ed ampliata. — Roma, Officium Libri Catholici, 1957, in-8°, pp. xvi-128.
- BERTETTO DOMENICO, S. D. B., *Ai giovani: Rifletti ed opera - Impara ed opera.* Due quaderni di predicazione per categorie. II ed. — Torino, L. D. C., 1957, in-8°, di compless. pp. 225.
- *Maggio di un'anima. Il chierico Renato Pozza, allievo del Pontificio Ateneo Salesiano.* II ed. rifusa. — Genova-Sampierdarena, L.E.S. 1957, in-8°, pp. 290.
- *Maria e i Protestanti.* Collana « Teologia e Vita ». — Roma, Ed. Desclée, 1957, in-8°, pp. 282, L. 1500.
- *Maria, Madre Universale. Mariologia.* Nuovo corso di teologia cattolica, 5. — Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1958, in-4°, pp. 791, L. 2800.
- *Lo Spirito Santo.* Meditazioni per una vera e fruttuosa divozione al dolce ospite dell'anima. — Torino, L. D. C., 1957, in-8°, pp. 257, L. 900.
- BERTOLA ARNALDO, *Corso di Diritto Canonico. La costituzione della Chiesa.* III ed. rifatta e ampliata. — Torino, Ed. Giappichelli, 1958, in-8°, pp. 426, L. 3000.
- BILLMEYER K. - TUECHLE H., *Storia della Chiesa. III: L'epoca delle riforme* (Kirchengeschichte, Ed. Schöning, Paderborn). Ed. italiana a cura di I. Rogger. — Brescia, Morcelliana, 1958, in-8°, pp. 430, L. 2200.
- P. BONAVENTURA DA GANGI, Cap., *Gli Ecclesiastici in Italia.* Collana pastorale « Regimen », 5. — Alba, Ed. Paoline, 1958, in-8°, pp. 516, L. 1800.
- BRUNOT AMÉDÉE, S. C. J., *Saint Paul et son Message.* Encycl. du cath. au XX<sup>ème</sup> siècle: « Je sais - je crois », 70. — Paris, Ed. Fayard, 1958, in-16°, pp. 115, Frs. 350.
- CALCARA ANIELLO, *Il problema morale nei tempi moderni.* III ed. aggiornata ed ampliata. Collana « Catholica », 13. — Alba, Ed. Paoline, 1957, in-8°, pp. 324, L. 1400.
- CALCAGNO F. X., S. J. - C. FERRARIS, S. J., *Philosophia scholastica secundum « Rationem, doctrinam et principia » S. Thomae Aquinatis ad usum seminariorum. Ethica.* Ed. III renovata et aucta. — Napoli, Ed. M. D'Auria, 1958, in-8°, pp. 333, L. 1000.
- CHENU M.-D., O. P., *La théologie est-elle une science?* Encycl. du cath. au XX<sup>ème</sup> siècle: « Je sais - je crois », 2. — Paris, Ed. Fayard, 1957, in-16°, pp. 120, Frs. 300.
- CONTE P. MATTHAEUS A CORONATA, O. F. M. Cap., *Institutiones Iuris Canonici, ad usum utriusque cleri et scholarum. De Sacramentis. Tractatus canonicus.* Vol. III: *De Matrimonio et de Sacramentalibus.* Ed. III aucta et emendata. — Torino, Marietti, 1957, in-8°, pp. 1210.
- DESCALZO JOSÉ LUIS MARTÍN, *Un prete si confessa.* Collana « Seguimi ». — Milano, Ed. Ancora, 1957, in-8°, pp. 216, L. 700.